هذا حاشية تسهيل الوصول
في مختصر صدق الاصول

للشيخ الفاضل عبدالرحمن بن عطاء الله على شرح مختصر المنار المسمى بزبدة الاسرار

طبع من جيب المصنف ملا عبد الرحمن الفريد بن ملا عطاء الله المرشد بمطبعة
دومبراوسكى بمدينة قزان سنة ۱۳۱۲ من الهجرة النبوية على صاحبها
افضل الصلوة والتحية

باصمه سنه رخصت بيرلدى پيطربورغده ۸ نچى نويابرده ۱۸۹۴ نچى سنه‌ده

Дозволено цензурою. С-Петербургъ, 8 Ноября 1894 года.

Типографія Б. Л. Домбровскаго, въ Казани.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا بانوار التوفيق وارشدنا بمجامع الطافه الى بيان الطريق واحكام قواعد الفقه بالايضاح والتحقيق والصلوة والسلام على من هدانا الى الصراط المستقيم بالفرقان ودعانا الى جنات النعيم بالعرفان وعلى آله واصحابه منازل الايقان وبعد فيقول العبد الضعيف ابو الذاكر عبد الرحمن بن عطاء الله بن محمدى البلغارى القورصوى ان اعلى ماتميل الى تحصيله الجوارح مايتوسل به الى غفرانه ويتوصل به الى رضوانه من علم اصول الفقه الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة وكان مختصر المنار للامام ابى العز طاهر بن حسين الحلبى مع شرحه المسمى بزبدة الاسرار للفاضل ابى الثناء احمد بن محمد الزيلى السيواسى رحمهم الله متداولا فى ديارنا بين العلماء ومعتنا بالتحصيل بين الفضلاء ولكن لم يكن لهذا الكتاب حاشية يحل معاقد الفاظه ويفتح مكنونات اسراره فصرف عنان العناية نحوه قدوة العلماء الشيخ الاجل والدى واستادى سلمه الله واطال بقاه وعلق عليه حاشية محتوية على الفوايد الجليلة خلت عنها الصحف المتداولة متضمنة على ابحاث شريفة لاتوجد فى الاسفار المتطاولة واوضح فيها مااجمله الشارح وذكر ما ابهمه واهمله مع اجمالة كتب معتبرة فى هذا الفن وسماها بصدق الاصول ولما احسست فيها الاطناب بايرادها فى الحواشى العديدة وآنست فيها الاسهاب بنقل الروايات الكثيرة خطر ببالى ان اتخذ عنها مختصرا مشتملا على مالابد منه للمتعلمين فلخصت منه بعد الاستخارة من الله هذا المختصر مع زيادات شريفة وتنقيدات لطيفة اقتطفتها من تقارير مشايخنا المحققين ومن زبر ارباب الحواشى والشارحين فجاء بحمد الله على نهج يقبله اربابه من الاخوان ولايرده اصحابه من الخلان واما الذين هم مرضى او على سفر من الحكمة فاولئك عنه مبعدون وسميته بتسهيل الوصول

فى

فی مختصر صدق الاصول والله ولی الهداية والارشاد وعليه التكلان فی سلوك سبيل الرشاد قوله (اعلم ان اصول الشرع) الاصول جمع اصل وهو مايبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه وانما زدنا هذا القيد لفائدة سنصرح به انشاء الله تعالى والمراد به ههنا الادلة الشرعية التى يبتنى عليه احكام الفروع والشرع بمعنى المشروع مجاز او اللام للجنس او بمعنى الشارع وهو الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء

(قوله اعلم كلمة تذكر تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما فی فاعلم انه لا اله الا الله فان المراد بهذا الامر ترغيب امته اذ الامر بالامام المتبوع يستلزم الامر بالتابع فيما لم يكن خصيصا فليس المراد بها مخاطبا بعينه كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار اذ هو لن يتأتى منه الرؤية صرح به القاضی فی مواضع فی تفسيره (قوله ان اصول الشرع) ومما ينبغی ان يعلم فی هذا المقام ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام وان خص بعضهم على الادلة من حيث اثباته للاحكام والاحكام انما تذكر فی فن الاصول استطرادا لكن المختار هو الاول لان جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى مباحث الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام ومن حيث ثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت فيكون موضوعه الادلة من حيث الاثبات والاحكام من حيث الثبوت كذا فی التوضيح والتلويح (قوله وهو ما يبتنى عليه غيره) اى فی اللغة ما يبتنى عليه غيره ونقل فی العرف الى معان منها الراجح كما فی قولهم الاصل فی الكلام الحقيقة اى الراجح والمستصحب الحاء بفتح المهملة ومستصحب الشیء حاله الذی كان عليه قبل حاله الطاری لان الشیء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاری كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة والدليل كما يقال الاصل فی هذه المسئلة الكتاب والسنة ولما كان النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعانی المنقولة الا مع وجود صارف ولم يوجد لم يحمل الشارح كلام المص اليها (قوله ما يبتنى عليه) على بناء المعلوم يقال بناه فابتنى او المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (قوله والمرد به ههنا الادلة الخ) اى المعنى اللغوی فان الابتناء وان كان شاملا للحسی كما هو شامل للعقلی الا ان الاضافة الى المعنى العقلی كالفقه والشرع تخصه بالعقلی قال فی المسلم ان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد منه دليله فلا حاجة الى حمل اللفظ على المعانی المنقولة من غير ضرورة

(والشرع بمعنى المشروع مجاز او اللام للجنس او بمعنى الشارع وهو الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء والاظهر انه وان كان فی الاصل مصدر لكنه غلبت الاسمية فجعل علما لهذا الدين القويم بشهادة العرف واللغة اما العرف فيقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم وشريعته ويراد دين محمد صلى الله عليه وسلم واما اللغة

١ قال فی كشف الظنون ان مباديه ماخوذة من العربية وبعض من العلوم الشرعية كاصول الكلام والتفسير والحديث وبعض من العقلية والغرض منها تحصيل ملكة استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها الاربعة وفائدته استنباط الاحكام على وجه الصحة انتهى والمص رحمه الله ذكر اولا احوال الادلة فی صدر الكتاب وانواعه بجميع مباحثه المتعلقة بها ثم ذكر احوال الاحكام الثابتة بتلك الادلة فی آخره مع ما يتعلق به الاحكام على ما سيجیء تفصيله انشاء الله صدق الاصول

الفرع دليل الاصل و القياس مظهر بنفوذ حكم الاصل على الفرع بعلة مشتركة فان قيل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شیء يقتضى ثبوت جميع المشروعات بالكتاب فكيف يكون السنة والاجماع مثبتا بل يلزم ان يكونا مظهرين لما اثبت الكتاب كالقياس يقال ان الاصلين يثبتان للحكم ولو عند عدم الوقوف لدلالة الكتاب على ذلك الحكم ولا كذلك القياس اذلابد فيه من اصل واستخراج الحكم عنه ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (قوله ومن ثم فصل) الخ ردا على منكرى القياس تصريحا والمص ره اكتفى فى هذا المختصر فى الرد بجعله فى المرتبة الواحدة فى كونها دليلا

(بخلاف الاجماع فانه لايتوقف فى كل واقعة عليهما بعد مانطقا بحجيته فعلم ان كون الاشياء المتقدمة اصولا بالنسبة الى فروع واما بالنسبة الى غيره ففروع ايضا فيكون اصول الفقه من الاضافيات اصول بالنسبة الى فروع الاحكام وفروع بالنسبة الى اصول الكلام ولا حرج فيه اما كونها اصولا فغنى عن البيان لظهور ابتناء الاحكام عليها و اما كونها فروعا فلان السنة انما يثبت حجيتها بالكتاب اى بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وثبتت حجية الاجماع بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وحجية القياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار و اذا عرفت فرعية الادلة الثلاثة بالنسبة الى الكتاب فاعلم ان حجية الكتاب موقوفة على كونه منزلا من الله تعالى على رسوله وذلك موقوف على ثبوت الرسالة الموقوفة على اثبات الصانع وهذه الثلاثة من اصول مسائل الكلام فيكون اصول الفقه باسرها فروع الكلام بعضها بالذات وبعضها بالوسطة تامل

(قوله بخلاف الاجماع) دفع سؤال يرد على وجه كون القياس فرعا للثلاثة بان الاجماع ايضا يحتاج الى السنة عند المختار فلا يكون الاجماع مثبتا بل مظهرا فقط وحاصل الجواب ان الاجماع لايحتاج فى الدلالة الى شیء كالقياس بل فى الوجود ولانه يفيد القطع بخلافه واورد على الحصر على الاربعة بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحرى وباثار الصحابة واجابوا عنه بان هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا اذا قصها الله ورسوله من غير انكار والتعامل ملحق بالاجماع العملى والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما فى الاصول الثلثة والعمل بالتحرى عمل بالسنة لانها وردت فى جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم (قوله بقوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية) وبما اخرجه الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايجتمع امة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة (قوله بقوله تعالى فاعتبروا الآية) ولحديث معاذ رضى الله عنه ولما اجمع جميع الصحابة والتابعين على التعبد بالقياس (قوله فاعلم ان حجية الكتاب موقوفة) الخ هذا هو المشهور فى الكتب الكلامية واما المحققون واصحاب اهل الحديث ان اثبات الصانع لايلزم ان يكون بادلة عقلية مقررة فى اصطلاح اهل الكلام وانما يحتاج الى هذه الادلة لرد

وحاصل الجواب ان الاجماع لايتوقف فى كل حادثة على دلالة السند على الحكم بعدما نطق النص بحجية الاجماع بل يتوقف على تحقق الاجماع على حكم شرعى بعد وجود سند فى النص كيفما كان دلالة السند على ذلك الحكم فان المستدل به لايفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لايمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وثبوت الحكم منبى على دلالة النص الوارد فى اصله بخلاف الاجماع لان كونه حجة ليس منبيا على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة صدق الاصول

شبهة الملاحدين واصحاب المذاهب الباطلة وعند المؤمن الموحد مركوز فى طبيعته ومحفوظ فى قلوبه ان القرآن كلام الله تعالى وان محمدا رسول الله تعالى فكلما ادى اليه دلالة احدهما فهو ثابت حق وكلما خالف كليهما فهو باطل واما كون القرآن كلام الله فان من تامل فى كمال بلاغة القرآن ونهاية فصاحته بحيث يعجز الاتيان بمثله مشتملا على الانباء بما كانوا من اخبار القرون السالفة والامم الهالكة ومنطويا من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد على الذى اخبر اضطر على التصديق بانه من كلام الله تعالى مع ما تفكر بان النبى صلى الله عليه وسلم اتاه لايتعلم عن الغير وانه امى لايقرأ ولايكتب ولااشتغل بمدارسة ولم يغب منهم ولاجهل حاله احد منهم حتى يظن انه عليه اسلام تعلم عن علماء اليهود واحبار النصارى واما كون نبينا صلى الله عليه وسلم رسول الله حقا فان من شاهد احواله وادابه وعاداته وسجاياه وسياسته لاصناف الخلق وقوده اياهم الى طاعته مع ما يحكى من عجايب اجوبته فى مضايق الاسولة وبدايع تدبيراته فى مصالح الخلق ومحاسن اشاراته فى تفصيل ظاهر الشرع لم يبق له ريب ولاشك فى ان ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لايتصور ذلك الا باستمداد من تآييد سماوى وقوة الهية وقد جعل صاحب المواقف هذا الاستدلال مسلكا ثانيا فى اثبات النبوة وقرره السيد السند فى شرحه بمثل ما اسلفنا عليك وحققه الامام حجة الاسلام فى كتابه المنقذ عن الضلال تحقيقا بليغا وفصل فى الاحياء وقال المحقق ابو النصر فى شرحه للعقايد ثم من يخالفنا فيه فانما يخالف بلسانه وحبط فى عقله ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتهم للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية

ولما الف المصنف ره الاصول نشرها مرتبا فقال (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عنه صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا) واحترز بالمكتوب من الوحى الغير المتلو الداخل تحت المنزل كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وهى ليست من القرآن المكتوب فى المصاحف لانها نسخت تلاوته وبقى حكمه ولهذا يشترط التتابع فيها واحترز بالنقل المتواتر من القراءة التى ثبت بالآحاد كقراءة ابى رضى الله عنه فى قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات لان مادون المتواتر لايوجب الايقان ولهذا لم يشترط التتابع فى قضائه لئلا يفضى الى الزيادة على النص بخبر الواحد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة فيجوز الزيادة بها على النص اذ المشهور وان كان احاد الاصل لكنه متواتر الفرع حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وانما اقتصر المص ره عن القيود اللازمة لان القرآن يعرفه كل احد ولذا جعل تعريفه تعريفا لفظيا

قوله اما الكتاب فالقرآن اه) الكتاب مصدر يطلق على كل مكتوب وفى عرف الشرع غلب على كتاب الله تعالى كما غلب فى عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفى عرف متأخريهم على مختصر ابى الحسين القدورى وفى عرف اهل العربية على كتاب سبويه فلما قال المص ره فالقرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم

المصحف

١ كما انك اذا عرفت الفقه والطب يمكنك معرفة الفقهاء والاطباء كفقاهة ابى حنيفة ره وطبابة جالينوس معرفة بالحقيقة لابالتقليد على الغير بل بالبحث عن احوالهما لمطابقة احوالهما على معنى الفقه والطباوة كذلك اذا عرفت معنى النبوة والرسالة يمكنك معرفة الانبياء بعد معرفة احوالهم بما تواتر عنهم ولذلك كان الشرع اجل الماء خذ التى يعض عليها بالنواجذ فى اصول الدين وفروعه وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه قل ان هدى الله هو الهدى وقال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولاتتبعوا من دونه اولياء ونظير ذلك مثل ثلثة يدعى حفظ القران الاول يجعل دليل دعواه ان يقرأ من اوله الى آخره والثانى يجعل دليله تقليب الحجر انسانا او بالعكس والثالث لم يقم دليلا اصلا سوى الدعوة الى التقليد وليت شعرى فعليك بايهم اشد تصديقا واكثر اطمئنانا صدق الاصول

المصحف وهما معلومان عند كل احد فلا يحتاج الى تعريفه بالمهية المختصة به بل الى تعيين محتملاته والتنبيه على المعنى المراد باحضاره فى الذكر فقوله فالقرآن تعريف لفظى والباقى رسمى وصفا كاشفا وتحقيق المقام ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل اى المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى وهو المناسب لغرض الاصوليين لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر وبعضهم الانزال والاعجاز وبعضهم اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا وقال مشايخنا هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة قصدا الى زيادة التوضيح ولان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة اومقدارها كما بين فى محله فالاعتراض بانه دورى مما لا يلتفت اليه هذا (ثم القرآن مصدر كالغفران بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ويستعمل بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى قرآنا عربيا والغالب فى هذا المعنى اسم الكتاب وبمعنى المكتوب كما فى قوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف وبمعنى الكلام الازلى وهو الصفة القديمة لله تعالى والمعنى الحقيقى للفظ القرآن والكلام مجاز فى الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة وهو التحقيق عند ائمتنا الحنفية (قوله المنزل على الرسول) من الانزال او التنزيل احترز به عما نزل على غير نبينا من الانبياء عليهم السلام واللام بدل من الاضافة او العهد وبقوله المنزل من الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه كالاحاديث القدسية ويخرج الثابت بالآحاد من القراآت والسنن ايضا لان المراد من المنزل المحقق منزليته لفظا لا ما ادعى اوثبت منزليته معنى فقط وكذا المنسوخ تلاوته لان منزليته لم يتواتر فلم يتحقق افاده العلامة الفنارى (قوله المكتوب فى المصاحف) هذا القيد ان كان من المص كما فى النسخ التى بايدينا فيخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان كان من الشارح كما هو المقرر عند الشيخ الوالد سلمه الله فهو مما لا حاجة اليه للاحتراز لاستغناء القيود المتأخرة عنه لدخول منسوخ التلاوة فى الشواذ لانه ليس فى ما نقل متواترا منسوخ التلاوة وايضا الاحتراز بهذا القيد من الوحى الغير المتلو والتمثيل عليه بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والتعليل بقوله لانهما نسخت تلاوته لا يخلو عن حزازة (قوله من القراءة التى ثبت بالآحاد) اوبطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه من القراآت الشاذة كمتتابعات فى قضاء رمضان وفى كفارة اليمين فلا حاجة الى التأكيد بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها (قوله لئلا يفضى الى

---

١ وبعضهم قالوا بالاشتراك اللفظى كما بين فى موضعه وعلى كلا التقديرين فالمراد عند الاصوليين ما هو بمعنى المصحف بقرينة توصيفهم بالنزول والنقل لان غرضهم استخراج الاحكام الشرعية ببيان انواع دلالة الكلمات على معانيها وقل بعضهم نقلا عن التفسير الكبير انه غير مهموز من القرن على وزن فعال بمعنى المقرون يطلق على كلام الله تعالى لان آياتها مقرونة بعضها ببعض صدق الاصول

٢ فرقوا بينهما بان النزول يستعمل فيما يكون النزول فيه دفعة واحدة والتنزيل على ما ينزل على سبيل التدريج فكلاهما جايز لان القرآن نزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ومنه الى نبينا آية آية بحسب المصالح والحوايج صدق الاصول

١٣ المراد من المصاحف المصاحف العثمانية المتعارف عند القرأ وعند الناس وهى معلوم لا يحتاج الى التعريف بما كتب فيه القرآن حتى يلزم عليه الدور ويحتمل ان يراد باللام الجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لخروجه بالقيد الاخير صدق الاصول

شبهة الملاحدين واصحاب المذاهب الباطلة وعند المؤمن الموحد مركوز فى طبيعته ومحفوظ فى قلوبه ان القرآن كلام الله تعالى وان محمدا رسول الله تعالى فكلما ادى اليه دلالة احدهما فهو ثابت حق وكلما خالف كليهما فهو باطل واما كون القرآن كلام الله فان من تامل فى كمال بلاغة القرآن ونهاية فصاحته بحيث يعجز الاتيان بمثله مشتملا على الانباء بما كانوا من اخبار القرون السالفة والامم الهالكة ومنطويا من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد على الذى اخبر اضطر على التصديق بانه من كلام الله تعالى مع ما تفكر بان النبى صلى الله عليه وسلم اتاه لايتعلم عن الغير وانه امى لايقرأ ولايكتب ولااشتغل بمدارسة ولم يغب منهم ولاجهل حاله احد منهم حتى يظن انه عليه السلام تعلم عن علماء اليهود واحبار النصارى واما كون نبينا صلى الله عليه وسلم رسول الله حقا فان من شاهد احواله وادابه وعاداته وسجاياه وسياسته لاصناف الخلق وقوده اياهم الى طاعته مع ما يحكى من عجايب اجوبته فى مضايق الاسولة وبدايع تدبيراته فى مصالح الخلق ومحاسن اشاراته فى تفصيل ظاهر الشرع لم يبق له ريب ولاشك فى ان ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لايتصور ذلك الا باستمداد من تأييد سماوى وقوة الهية وقد جعل صاحب المواقف هذا الاستدلال مسلكا ثانيا فى اثبات النبوة وقرره السيد السند فى شرحه بمثل ما اسلفنا عليك وحققه الامام حجة الاسلام فى كتابه المنقذ عن الضلال تحقيقا بليغا وفصل فى الاحياء وقال المحقق ابو النصر فى شرحه للعقايد ثم من يخالفنا فيه فانما يخالف بلسانه وخبط فى عقله ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتهم للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية

ولما الف المصنف ره الاصول نشر ها مرتبا فقال (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عنه صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا) واحترز بالمكتوب من الوحى الغير المتلو الداخل تحت المنزل كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وهى ليست من القرآن المكتوب فى المصاحف لانها نسخت تلاوته وبقى حكمه ولهذا يشترط التتابع فيها واحترز بالنقل المتواتر من القراءة التى ثبت بالآحاد كقراءة ابى رضى الله عنه فى قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات لان مادون المتواتر لايوجب الايقان ولهذا لم يشترط التتابع فى قضائه لئلا يفضى الى الزيادة على النص بخبر الواحد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة فيجوز الزيادة بها على النص اذ المشهور وان كان احاد الاصل لكنه متواتر الفرع حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وانما اقتصر المص ره عن القيود اللازمة لان القرآن يعرفه كل احد ولذا جعل تعريفه تعريفا لفظيا

قوله اما الكتاب فالقرآن اه) الكتاب مصدر يطلق على كل مكتوب وفى عرف الشرع غلب على كتاب الله تعالى كما غلب فى عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفى عرف متأخريهم على مختصر ابى الحسين القدورى وفى عرف اهل العربية على كتاب سبويه فلما قال المص ره فالقرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم

المصحف

١ كما انك اذا عرفت الفقه والطب يمكنك معرفة الفقهاء والاطباء كفقاهة ابى حنيفة ره وطبابة جالينوس معرفة بالحقيقة لابالتقليد على الغير بل بالبحث عن احوالهما لمطابقة احوالهما على معنى الفقه والطباوة كذلك اذا عرفت معنى النبوة والرسالة يمكنك معرفة الانبياء بعد معرفة احوالهم بما تواتر عنهم ولذلك كان الشرع اجل المآخذ التى يعض عليها بالنواجذ فى اصول الدين وفروعه وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه قل ان هدى الله هو الهدى وقال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولاتتبعوا من دونه اولياء ونظير ذلك مثل ثلثة يدعى حفظ القران الاول يجعل دليل دعواه ان يقرأ من اوله الى آخره والثانى يجعل دليله تقليب الحجر انسانا او بالعكس والثالث لم يقم دليلا اصلا سوى الدعوة الى التقليد وليت شعرى فعليك بايهم اشد تصديقا واكثر اطمئنانا صنق الاصول

المصحف وهما معلومان عند كل احد فلا يحتاج الى تعريفه بالمهية المختصة به بل الى تعيين محتملاته والتنبيه على المعنى المراد باحضاره فى الذكر فقوله فالقرآن تعريف لفظى والباقى رسمى وصفا كاشفا وتحقيق المقام ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل اى المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى وهو المناسب لغرض الاصوليين لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر وبعضهم الانزال والاعجاز وبعضهم اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا وقال مشايخنا هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة قصدا الى زيادة التوضيح ولان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة اومقدارها كما بين فى محله فالاعتراض بانه دورى مما لا يلتفت اليه هذا (ثم القرآن مصدر كالغفران بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ويستعمل بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى قرآنا عربيا والغالب فى هذا المعنى اسم الكتاب وبمعنى المكتوب كما فى قوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف وبمعنى الكلام الازلى وهو الصفة القديمة لله تعالى والمعنى الحقيقى للفظ القرآن والكلام مجاز فى الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة وهو التحقيق عند ائمتنا الحنفية (قوله المنزل على الرسول) من الانزال او التنزيل احترز به عما نزل على غير نبينا من الانبياء عليهم السلام واللام بدل من الاضافة او العهد وبقوله المنزل من الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه كالاحاديث القدسية ويخرج الثابت بالآحاد من القراآت والسنن ايضا لان المراد من المنزل المحقق منزليته لفظا لا ما ادعى اوثبت منزليته معنى فقط وكذا المنسوخ تلاوته لان منزليته لم يتواتر فلم يتحقق افاده العلامة الفنارى (قوله المكتوب فى المصاحف) هذا القيد ان كان من المص كما فى النسخ التى بايدينا فيخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان كان من الشارح كما هو المقرر عند الشيخ الوالد سلمه الله فهو مما لا حاجة اليه للاحتراز لاستغناء القيود المتأخرة عنه لدخول منسوخ التلاوة فى الشواذ لانه ليس فى ما نقل متواترا منسوخ التلاوة وايضا الاحتراز بهذا القيد من الوحى الغير المتلو والتمثيل عليه بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والتعليل بقوله لانهما نسخت تلاوته لا يخلو عن حزازة (قوله من القراءة التى ثبت بالآحاد) اوبطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه من القراآت الشاذة كمتتابعات فى قضاء رمضان وفى كفارة اليمين فلا حاجة الى التأكيد بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها (قوله لئلا يفضى الى

١ وبعضهم قالوا بالاشتراك اللفظى كما بين فى موضعه وعلى كلا التقديرين فالمراد عند الاصوليين ما هو بمعنى المصحف بقرينة توصيفهم بالنزول والنقل لان غرضهم استخراج الاحكام الشرعية ببيان انواع دلالة الكلمات على معانيها وقال بعضهم نقلا عن التفسير الكبير انه غير مهموز من القرن على وزن فعال بمعنى المقرون يطلق على كلام الله تعالى لان آياتها مقرونة بعضها ببعض صدق الاصول

٢ فرقوا بينهما بان النزول يستعمل فيما يكون النزول فيه دفعة واحدة والتنزيل على ماينزل على سبيل التدريج فكلاهما جايز لان القرآن نزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ومنه الى نبينا آية آية بحسب المصالح والحوايج صدق الاصول

٣ المراد من المصاحف المصاحف العثمانية المتعارف عند القرآء وعند الناس وهى معلوم لا يحتاج الى التعريف بما كتب فيه القرآن حتى يلزم عليه الدور ويحتمل ان يراد باللام الجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لخروجه بالقيد الاخير صدق الاصول

الزيادة على النص) لان الزيادة على النص نسخ والنسخ لايجوز الافيما كان مساويا على الاصل فى القوة والضعف واما كونه زيادة عليه لان الفاء يدل على ان تمام جزاء من افطر بعذر السفر والمرض العدة من ايام اخر سواء كان متتابعا اوغير متتابع واذا قيد بالتتابع بقراءة ابى رضى الله عنه كان زيادة على النص ونسخا لاطلاق النص وذلك غير جائز بخبر الواحد

(قوله وقراءة ابن مسعود الخ) جواب عن مقدر وهوان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ليست بمتواتر بل من جملة خبر الواحد فكيف يجوز بها الزيادة على النص (قوله اذ المشهور وان كان احاد الاصل الخ) ولذا اكد بقوله بلاشبهة لشبهة كونه متواترا ولكن لما كان المتبادر من التواتر ماكان متواترا فى كل عصر اسقط المص ره روما للاختصار وزاد فى الاصل قطعا لشبهة الاحتمال

(وهو نظم ومعنى) اى القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا عند الجمهور لحصول الاعجاز فيهما وتعلقه بالفصاحة والبلاغة ولذا قال البيانيون البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى بالتركيب فعلم ان القرآن اسم للنظم والمعنى لاللمعنى فقط وهو الصحيح من قول امامنا ابى حنيفة ره لكنه يدعى جواز سقوط فرضية النظم رخصة فى حق جواز الصلوة خاصة فى قول وان روى رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد فوزان المعنى مع النظم كوزان التصديق مع الاقرار فى جواز سقوط الثانى دون الاول منهما ولايلزم من جواز السقوط رخصة اختصاصه بالعذر كالاقرار بدليل جواز المسح على الخف من غير عذر

(قوله اسم للنظم والمعنى جميعا) لا انه اسم للنظم فقط كما ينبىء عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة ره القراءة بالفارسية ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة بل هو موضوع للفظ والمعنى جميعا معا لان الاوصاف المذكورة جارية فى المعنى تقديرا بواسطة جريانها فى دوالها وانما كان اسما للنظم والمعنى جميعا لان غرض الاصوليين الاستدلال على الحكم الشرعى وهو لايكون الا بالنظم الدال على المعنى القديم لاباعتبار احد الثلاثة (فان قلت ان كلام الشارح يدل على ان الكتاب اسم لمجموع النظم والمعنى معا وهو مناف لتعريفهم الكتاب بكونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ولاريب ان هذا ليس صفة للمجموع بل صفة للفظ الدال على المعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى راجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى قلنا اراد الشارح بقوله اسم للنظم والمعنى اللفظ الدال على المعنى كما ذكره كثير من المتأخرين بدليل تعريفهم بالنظم المنزل المكتوب ونحوه ممايقتضى كونه عبارة عن النظم الدال على المعنى الا ان تعبير المص والشارح لدفع التوهم الناشى من كلام ابى حنيفة ره بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن اسم للمعنى خاصة ولتنصيص مدخلية المعنى باعتبار دلالة

اللفظ

---

١ وقال بعض الشارحين وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولهذا لايكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحايض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب واختيه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة صدق الاصول

٢ المتواتر مابلغت رواته فى الكثرة فى كل عهد الى ان يحيل العادة تواطئهم على الكذب وخبر الواحد مالم يجمع شروط التواتر فيه كذا فى بعض شروح المنار فعلى هذا يكون الخبر المشهور قسما من الخبر الواحد وهو ماحصل له صفة التواتر بعد القرن الاول واما المشهور عند الفقهاء ان خبر الواحد مانقل الينا من غير تواتر فى كل عصر صدق الاصول

٣ والمراد بالنظم اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن سوء ادب لان اللفظ فى اللغة الرمى والاسقاط من الفم والقرآن مرفوع لايرمى ومحفوظ لايسقط فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال الله تعالى وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغى له فهذا احق بالاحتراز عنه اجيب بان النظم حقيقة فى اللؤلؤ المجموع فى السلك وفيه اشارة الى تشبيه الكلمات بالدر ومجاز فى الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى مجاز فى التكلم والمتبادر هى الحقيقة صدق الاصول

اللفظ عليه فان قيل هل لم يكن المجموع معجزا ايضا قلنا نعم مجموع اللفظ والمعنى معجز ايضا بل المعنى نفسه ايضا معجز من جهة اخباره عن الغيب واحاطته علوم الاولين والآخرين وغيرهما مما يوجب الاعجاز لكن المشايخ اختاروا فى سبب اعجاز القرآن بلاغته وفصاحته وكانت الاحكام فى نظر الاصوليين منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى فجعلوا القرآن اسماله واعتبروا فى تفسيره مايميزه عن المعنى القديم هذا (قوله لكنه يدعى جواز سقوط فرضية النظم رخصة) فيه اشارة الى ان النظم معتبر فى القراءة عنده ايضا الا انه رخص فى اسقاط لزوم النظم فى القراءة لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود فى حالة المناجات ورخصة الاسقاط لايختص بالعذر كما سيأتى عن الش وحاصله ان النظم وان كان معدوما عند قراءته بغير العربية لكنه اعتبر الشارع عدمه موجودا حكما لحصول المقصود الاصلى من القراءة وهو المناجات بملاحظة المعانى الاصلية فلايرد عليه ان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف القرآن بكونه عربيا ولايرد ايضا ان المعنى ان كان قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة (قوله خاصة) انما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحايض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك ايضا فلايصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى كذا فى التلويح ثم الخلاف فيمن لايتهم بشىء من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولايحتمله المعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة الاختلال بان قرأ مكان قوله معشية ضنكا تنكا او مكان جزاء سزاء اما لو قرأ تفسير القرآن فلايجوز بالاتفاق وعن الامام محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل (قوله وعليه الاعتماد) اى على الرجوع رويه ابو عصمة نوح بن مريم المروزى وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى ويؤيده ماصح عن ابى يوسف وزفر رحمهما الله انهما ما اختارا قولا يخالف جميع اقوال ابى حنيفة ره قط ومذهبهما انه لايجوز القراءة بغير العربية (قوله فوزان المعنى الخ) الوزان مصدر قولك وزان الشىء اى ساواه فى الوزن وقد يطلق على النظير باعتبار كون المصدر بمعنى اسم الفاعل وقد يطلق على مرتبة الشىء اذا كانت مساوية لمرتبة شىء آخر فى امر من الامور وهذا المعنى الاخير هو المراد ههنا

ولما لم يعرف معرفة الاحكام الشرعية الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى شرع فى التقسيم فقال (واقسامهما اربعة) اى اقسام النظم والمعنى بحسب الافضاء الى احكام الشرع اربعة والا فاقسامه لاتحصى من القصص والامثال والمواعظ وغيرها (الاول) منها فى وجوه النظم

١ وفى حاشية المرجانى قال فى الكشاف والمدارك اجاز ابو حنيفة ره القراءة بالفارسية على شروط وهى ان يؤدى القارى المعانى على كما لها من غير ان يحزم منها شيئا قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان فى كلام العرب خصوصا فى القرآن الذى معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه من لطايف المعانى ما لا يستقل باداثه لسان من فارسية وغيرها وروى على بن الجعد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة ره مثل قول صاحبيه فى انكار القراءة بالفارسية انتهى صدق الاصول

(لغةوصيغة) اى مادة وهيئة (وهو) اى القسم الاول منقسم الى اربعة اقسام (الخاص والعام والمشترك والمأول) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص اولا كثر فان شمل الكل فعام والافمشترك ان لم يترجح واحد بالرأى وان ترجح فمأول (و) القسم (الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة ايضا ويقابلها اربعة اخرى والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا و) القسم (الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة ايضا) فيحصل بضم الاربعة الى الاربعة المنقسمة كل منها الى اربعة عشرون (وينقسم هذه الى اربعة اخرى باعتبار معرفة معانيها ومعرفة مواضعها وترتيبها واحكامها) اى باعتبار انه فى اللغة مامعناه وفى اى مواضع يستعمل لغة وفى الشرع مايراد به وعند التعارض ايهما اولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فترتقى الاقسام الى ثمانين بضرب الاربعة الى عشرين

(قوله الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى) فيه رد على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن عند الامام وتنبيه على ان منشا التقسيم هو النظم والمعنى اى اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط لا كما اختاره بعضهم من ان الثلاثة الاول اقسام النظم والرابع اقسام المعنى كما فى التلويح (قوله بحسب الافضاء الى احكام الشرع) اى بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء فى احوال اربعة اقسام سواء وجد ذلك الاقسام فى القصص اوغيرها واستفادتها الاحكام غير تعلقها بالكل ولعل هذا هو مراد الش فاندفع الشكوك التى عرضت للناظرين (قوله والا اقسامهما لا تحصى من القصص) فان القرآن بحر عميق لا ينقضى عجائبه ولا ينتهى غرائبه وفيه تبيان لكل شىء وليس مراده ان التقييد للاحتراز عن القصص وامثالها فتدبر ثم المراد من الاحكام ههنا الفقهية التى هى وصف الفعل كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها ومن الاقسام التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر فذكر الاقسام من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام (قوله فى وجوه النظم) وجه الشىء طريقه والمراد من الوجوه الاقسام والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه المفهوم من مادة تركيبه ومن هيئته لا باعتبار المتكلم والسامع (قوله اى مادة وهيئة) اشار الى ان المراد باللغة المادة فقط وان كانت الصيغة منها لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع فالمراد به ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها وقدم هذا التقسم لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه

(قوله اى القسم الاول) اى التقسيم الاول فهذه الاربعة اقسام حاصلة من هذا التقسيم (قوله لمعنى واحد) حقيقى او اعتبارى على الانفراد (قوله او لاكثر فان شمل الكل فعام) جعله العام موضوعا لاكثر من معنى واحد هو ما مشى عليه المص ره فى شرحه و سيأتى ماله و عليه انشاء الله قوله (والا فمشترك) اى ان وضع لكثير و لم يشمل الكل فى اطلاق واحد للمعانى الموضوعة لها بل اريد المعانى على سبيل البدلية و بذلك خرج العام و لم يحتج ان يقيد العام بان يكون موضوعا بوضع واحد و المشترك باوضاع متعددة (قوله ان لم يترجح واحد بالرأى) يعنى ان المعتبر فى المشترك عدم الترجح باحدى معانيه و اما اذا ترجح واحد منها بالرأى صار مأولا و لم يبق مشتركا و لذلك قال بعضهم انه ليس من اقسام النظم صيغة و لغة بل باعتبار رأى المجتهد و جعل القسم الرابع الجمع المنكر و قيد فى تعريف العام بكونه مستغرقا لجميع ما يصلح له لاخراج الجمع المنكر لكن الاصح ما قاله المص ره لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل على احد مفهوماتها و بعده لم يتغير تلك الدلالة فكان من اقسام اللفظ صيغة و لغة (قوله وان ترجح) اى ان ترجح بغالب رأى المجتهد فهو مأول سواء حصل هذا الرأى بخبر الواحد او بالقياس او نحوه مما يترجح به (قوله فى وجوه البيان بذلك النظم) المذكور فى التقسيم الاول من الخاص و العام و المشترك و المأول و سيأتى بيان حصول البيان بالمشترك فانتظره بحسب ظهور المعنى للسامع و تفاوت درجاته و المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع (قوله وهو اربعة) الظاهر و النص و المفسر و المحكم لان اللفظ الذى يظهر منه المراد للسامع ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر و ان كان مقرونا به فان احتمل التأويل و التخصيص فهو النص و الا فان قبل النسخ فهو المفسر و ان لم يقبل فهو المحكم و المراد من الظاهر معناه الاصطلاحى و الظهور اللغوى مقسم للاربعة (قوله و يقابلها اربعة اخرى) اى يقابل الاربعة الاولى الاربعة الاخرى اورد عليه بانه ان كانت داخلة فى تقسيم البيان وجب ان يقال و هو ثمانية و الا وجب ان يقال و اقسام النظم خمسة فقيل انها داخلة الا انه كان المقصود من ذكرها تتميم بيان الاربعة الاول ذكرها على سبيل التبع و لم يقل ثمانية و قيل انها غير داخلة و لم يقل و اقسامه خمسة لان تقسيم النظم باعتبار معرفة احكام الشرع و بالقسم المقابل لايحصل معرفتها و انما يحصل به اذا اخرج عن حيز الخفاء و الاشكال و الاجمال و اذا اخرج عنه لم يبق مقابلا بل داخلا فى الاربعة الاول و اختار صاحب التحقيق الاول لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع و قد لايكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهوره له و خفائه عليه مما يتعلق بالاعتبار الاول اربعة و بالاعتبار الثانى اربعة اخرى (قال الشيخ الوالد سلمه الله اقول اخراجها من اقسام البيان مكابرة لان المراد بالبيان اظهار المعنى للسامع سواء كان بحسب الظهور او الخفاء و جعلها تابعا و استطراديا لايناسب لغرض الاصوليين ايضا الا ان لها احكاما خاصة بها بل الاولى جعلها من اقسامها بان يكون قوله و يقابلها حالا من الانقسام المستفاد عن قوله و هى اربعة فيكون حاصله ان اقسام البيان اربعة حال كون

وبعض الشارحين زاد لفظ الوضع الواحد وادخل فيه الخاص والعام ولفظ الوضع المتعدد وادخل فيه المشترك والمأول فعلى هذا كان لفظ الشمول لاخراج بعض الخاص كاسماء الاجناس فانه وان كان موضوعا على مفهوم واحد يصدق على كثير من الافراد على سبيل البدلية صدق الاصول

مثل التأمل بالصيغة او التأمل فى سياق الكلام كلفظ القرء فى قوله تعالى ثلثة قروء لانه موضوع للحيض و الطهر بوضعين مختلفين الا ان الحنفى رجح بالتأمل فى لفظ القرء معنى الحيض و الشافعى رجح معنى الطهر و الائمة الحنفية وجدوا انه قد وضع فى اللغة بمعنى الاجتماع و لهذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف و الكلمات فحملوها على معنى يناسب الاجتماع و هو الحيض المجتمع فى الرحم دون الاطهار كذا فى حواشى التلويح صدق الاصول

مقابلها اربعة ايضا فيكون مجموعها ثمانية وميزها عن الاربعة الاولى للاشعار على كونها اقساما لنوعى البيان بالظهور والخفاء انتهى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه انشاءالله وبيان هذه الاربعة ان المعنى ان خفى لغير الصيغة فهو الخفى ولنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فالمشكل والافان كان البيان مرجوا فالمجمل والا فالمتشابه (قوله فى وجوه استعمال ذلك النظم) اى فى طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل فى معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره (قوله اربعة ايضا) لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والا بل استعمل فى غيره لعلاقة فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فالكناية (قوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) والمعانى اى فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهذا من اقسام النظم باعتبار المعنى لامن اقسام المعنى كماذهب اليه بعضهم (قوله اربعة ايضا) لان النظم لايخلو من ان يثبت الحكم بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان اوبغيره والاول ان كان النظم مسوقا له بان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا فهو العبارة وان لم يكن مسوقا بان لايفهم من نفس الكلام باول السماع من غير تأمل فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة لااجتهادا فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا بان يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه فهو الاقتضاء (قوله وينقسم هذه) اى العشرون الى اربعة اخرى فبلغن الثمانين وليست ثابتة فى الخارج بل انما هى اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هى باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثانى وهلم جرا فالمراد بالاقسام هنا التقسيمات كماسبق لان قسيم الشىء حقيقة مالايجتمع مع ذلك الشىء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض اذ قديكون نص واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص فلايصلح اقساما وتوضيحه على مافى الكشف ان التقسيم اماتقسيم الكلى الى الجزئيات باعتبار الذات كتقسيم الحيوان الى الانسان والى غيره اوبالاوصاف كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب ولابد فيهما من صدقه عليهما وفى الثانى من اعتبار الحيثية ليتميز الاقسام واما تقسيم الكل الى الاجزاء ولابد من عدم صدقه عليها وما نحن فيه ليس منها اذ لايصح صدق هذه الامور على النظم وكونها اجزاء فلذلك لم يعتبر هذا اكثر المصنفين

(وهو) اى الخاص (ماوضع لمعنى) عينا كان اوعرضا (معلوم على الانفراد) اراد بالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى قيد بالمعلوم لاخراج المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد من كونه معلوما من حيث الذات وان دخل فيه الابهام من حيث الصفات ولهذا جعلت الرقبة المطلقة فى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبيل الخاص لكونها فى لسان الشرع لذات مرقوق مملوك ضد الاحرار بلا ابهام فيه وابهامها فى الصفات من كونها مؤمنة اوكافرة اوصغيرة اوكبيرة الى غير ذلك لايضرنا بخلاف الابهام فى المشترك فانه

باعتبار

فالصريح والكناية عند الاصوليين يجريان فى الحقيقة والمجاز وقال ارباب البيان ان الكناية مقابل المجاز فالصريح عند الاصوليين هو التعبير عن الشىء بلفظ لايكون صريحا وعند اهل البيان عبارة عن استعمال اللفظ فى الموضوع له والانتقال الى لازمه من غير قرينة اعتمادا على ظهور المراد صدق الاصول

باعتبار الحقيقة والذات لاباعتبار العوارض والصفات وقيد بالانفراد لاخراج العام (قوله جنسا اونوعا اوعينا) تميز عن الذات المذكورة وهى لفظ ما عبارة عن اللفظ الموضوع بمعنى معلوم على الانفراد ويجوز ان يكون حالا عند من جوز جمود الحال نحو هذا مالك ذهبا وتنحتون من الجبال بيوتا مثال خصوص الجنس كانسان فانه خاص وان كان تحته اصناف وافراد لاجل ان معناه واحد وهو حيوان ناطق ومثال خصوص النوع كرجل ومعناه واحد ايضا وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر ومثال خصوص العين كزيد وجعل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح الفقهاء واهل الاصول دون ارباب الميزان والمعقول وانت خبير ان تطابق الاصطلاحين غير لازم مع ان لكل وجهة موجهة فاطلب فى المطولات

(قوله ما) اى لفظ هو جنس شامل للمهملات والمستعملات ومايكون دلالته بالطبع او العقل وانما قلنا جنس لان مهية الخاص مهية اعتبارية اصطلاحية لاحقيقية فما كان داخلا فيها يكون ذاتيا وما كان خارجا عنها يكون عرضيا كما فى قمر الاقمار (قوله وضع لمعنى) خرج به المهملات ومالم يكن دلالته بالوضع كالحرفات ومايكون دلالته بالطبع او العقل قال فى نسمات الاسحار نقلا عن العرف الناسم فيه تجريد الوضع عن بعض معناه اذ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فالمعنى مستفاد من قوله وضع فاذا لم يعتبر التجريد يكون ذكر المعنى مستدركا ويقال ذكر ليجرى عليه لفظ معلوم اذ هو صفة لابد لها من موصوف تجرى عليه انتهى قيل لابد من قيد بوضع واحد لئلا يخرج الاعلام المشتركة لايقال التعريف غير جامع لخروج خاص العين فانه ليس موضوعا لمعنى لان المراد بالمعنى المفهوم عينا كان او عرضا كما صرحه الش (قوله معلوم) صفة معنى يعنى ان ذلك المعنى معلوم فى كونه مرادا عن ذلك اللفظ لا ابهام فيه لكون معناه واحدا الا ان هذا المعنى معين لايصدق على الكثير كالمعرفة ولذلك خرج المشترك بذلك القيد (قوله على الانفراد) صفة المعنى ايضا اى حال كون ذلك المعنى منفردا عن الافراد اى لايراد به الافراد ولايشارك بين الافراد الكثيرة ولايصدق على افراد كثيرة باطلاق واحد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد فيدخل فى التعريف المطلق بناء على مختار المص من انه من قبيل الخاص وكذا المثنى يدخل فى الخاص لانه يشمل فردين ففيه قطع النظر عن الافراد وكذا يدخل اسماء العدد كثلثة فانه موضوع بعدد معلوم منفردا من الافراد اى غير صادق على غير هذا العدد والوحدات التى دخل فيها اجزاء لهذا العدد لاافراد له ولذلك لايصدق على واحد منها (قوله لاخراج العام) كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد (قوله اوعينا) اى شخصا معينا اذ المراد بالمعنى مدلول اللفظ فيشمله (قوله تميز عن الذات) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله تميز عن نسبة الوضع الى الضمير الراجع الى مايعنى ان لفظ ما وان كان عبارة عن مطلق اللفظ واسند اليه الموضوعية لكنه لما كان معبرا بلفظ

ولايصدق على الجمع المعرف والمنكر فانهما من الفاظ العموم عند المصنف ره لانه لم يشترط فى العام الاستغراق واما عند صاحب التنقيح فلا يدخل الجمع المنكر لا فى العام ولا فى الخاص ويكون واسطة بينهما واما الجمع المعرف ان اريد باللام الاستغراق يدخل فى العام وان اريد الجنس ففى الخاص صدق الاصول

الخاص يفهم فيه ان فيه خصوصية ما لكنه لا يعلم انها اى خصوصية هى فرفع عن تلك الابهام بكونه جنسا يعنى ان خصوصية ذلك اللفظ اما خصوصية جنس او نوع او شخص انتهى (قوله حالا) عن فاعل وضع فيكون بيان هيئة اللفظ حين وضعه للمعنى لان الخصوص والعموم من اقسام اللفظ واوصافه دون المعانى (قوله اصطلاح اهل الفقهاء واهل الاصول) لانهم لما كان غرضهم معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل يأتى فى حقيقى يمنع تصوره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

(وحكمه) اى حكم الخاص (تناول المخصوص قطعا) اى تناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غير مدلوله عنه فى اصل الوضع وان احتمل ان يستعار لغير المخصوص عقلا بغير دليل ومجرد الاحتمال لا يقدح القطع واليقين فلا يعبأ به وهذا كالمفسر فانه يوجب العلم قطعا وان احتمل النسخ على ما سيجيء ولهذا ايلام من فر عن ظل حايط غير مائل لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (ولا يحتمل البيان) باوجهه الخمسة من بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التبديل كما سيجيء فى بابه انشاء الله بل بيان التفسير اى الخاص كما يتناول المخصوص لا ية: اول البيان لكونه بينا ولو بين لافضى الى تحصيل الحاصل واثبات الثابت واذا كان حكم الخاص كذلك فلا يجوز الحاق تعديل الاركان بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان الركوع اسم لمعنى مخصوص وهو الميلان والانحناء عن الاستواء والسجود لوضع الجبهة والتعديل الطمانينة فشتان ما بينهما وطريق الالحاق لا يكون الا بالبيان وقد عرفت امتناعه بما تلونا عليك او بالزيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز نسخ الخاص من الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى قم فصل فانك لم تصل ولما انسد باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفريضة كما قال بها ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ادخلنا من باب الالحاق بالوجوب فقلنا انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكان ومن متفرعات حكم الخاص بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية

(قوله وحكمه تناول المخصوص) حكم الشيء الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله ومعناه انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية يفيد مدلوله قطعا فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (قوله مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعا شخصيا او نوعيا (قوله على وجه يقطع آه) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قادح فاذا قلت رأيت اسدا فالاسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال المجاز كالشجاع اذ لا دليل عليه كبرمى او يتكلم مع انه يصلح لان يراد به الشجاع اذ صلاحيته باقية

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض والاحوال كرجل مثلا لان تحته المراد كلها متفقة الاغراض وان تفاوتت غير فاحشة لان الغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه وكذا المرأة نوع واحد تحتها افراد كلها متفقة الاغراض والاحكام مثل كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوايج البيت وغير ذلك وممتازة من الرجال فى احكام الحيض والنفاس وفى بعض احكام الصلوة والصيام صدق الاصول

حتى

حتى لو انقطع صلاحيته بان يقال رأيت اسدا يفترس يصير مفسرا ولم يقل يوجب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام والخاص انما هو جزءه الا انه اراد ان له دخلا في ايجاب الحكم قطعا عند مشايخ العراق والقاضى ابي زيد وعند مشايخ سمرقند واصحاب الشافعى رحمهم الله يوجب العمل بظاهره لا القطع لاحتمال المجاز ومعه لايتصور القطع والاحتمال اذالم ينشأ عن دليل لايقدح القطع ولذا فسره الش بقوله على وجه الخ واشار الى ان المراد بالقطع مطلق الاحتمال الناشى عن الدليل لا المعنى الخاص الذى يعبر به عن نفى الاحتمال اصلا والاول اعم من الثانى لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (قوله وان احتمل النسخ) يعنى ان احتمال المجاز فى الخاص كاحتمال النسخ فى المفسر كما ان احتمال النسخ فى المفسر من غير دليل لاينافى القطعية كذلك احتمال المجاز من غير قرينة لاينافى قطعية الخاص (قوله بالاوجه الخمسة) هذا على ماهو الظاهر المتبادر من لفظ البيان اذ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ولما كان المنفى من الخاص مصروفا الى بيان التفسير وكانت الاوجه الباقية منه غير منافية لقطعية الخاص ابطل هذا الحكم واضرب بقوله بل بيان التفسير قال فى الاتقان بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة تكون معنى الاضراب الابطال لماقبلها نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون هذا ماسنح فى خاطرى (قوله لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت او نفى المنفى محال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص قطعى فى الدلالة ولايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض لافى نفسه كذا فى المرآة اعترض عليه بان الخاص قد يكون مبهما فى نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهروا الا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان فى الخارج والدليل كونه بينا فى نفسه (قوله فلايجوز الحاق الخ) الظاهر من بيان وجه عدم جواز الالحاق ان هذا تفريع على قوله لايحتمل البيان فقط لكن قوله واذا كان حكم الخاص كذلك يدل على ان هذا من متفرعات الحكمين فبين كلاميه نوع تناف فتدبر (قوله تعديل الاركان) الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا كما قال الشافعى ره وابو يوسف ره (قوله وطريق الالحاق الخ) يعنى ان الركوع والسجود لما كانا لفظا خاصا يتناولان معنييهما قطعا ولايحتاجان الى البيان والتفسير اصلا حتى يقال الحديث الحق بيانا لمعنى الركوع والسجود لان بيان التفسير انما تحتاج اليه اذا كان مجملا او خفيا او مشكلا والكل منتف فى ذلك فلايلحق الطمانينة التى هى مغايرة لمعنى الركوع والسجود (قوله عملا بالدليلين) فماثبت بالكتاب وهو الركوع والسجود ففرض وماثبت بالسنة وهو تعديل الاركان فواجب واجيب عن نفيه عليه السلام صلوة الاعرابى بقوله فانك لم تصل على انه محمول على الصلوة الخالية عن الاثم

واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لاينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما وبيان التغيير وهو الشرط والاستثناء يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا اذا كان موصولا وبيان التبديل وهو النسخ يحتمله الخاص ايضا اذا كان بمثابته فى القطعية واما بيان الضرورة فهو بيان بما لم يوضع له اما بالسكوت او بدلالة الحال فلا ينافى قطعية الخاص صدق الاصول

الخاص يفهم فيه ان فيه خصوصية مالكنه لايعلم انها اى خصوصية هى فرفع عن تلك الابهام بكونه جنسا يعنى ان خصوصية ذلك اللفظ اما خصوصية جنس اونوع اوشخص انتهى (قوله حالا) عن فاعل وضع فيكون بيان هيئة اللفظ حين وضعه للمعنى لان الخصوص والعموم من اقسام اللفظ واوصافه دون المعانى (قوله اصطلاح اهل الفقهاء واهل الاصول) لانهم لماكان غرضهم معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنساخاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعاخاصا كالرجل واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل يأتى فى حقيقى بمنع تصوره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

(وحكمه) اى حكم الخاص (تناول المخصوص قطعا) اى تناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غير مدلوله عنه فى اصل الوضع وان احتمل ان يستعار لغير المخصوص عقلا بغير دليل ومجرد الاحتمال لايقدح القطع واليقين فلايعبأ به وهذا كالمفسر فانه يوجب العلم قطعا وان احتمل النسخ على ماسيجيء ولهذا ايلام من فر عن ظل حايط غير مائل لاحتمال سقوطه ولايلام اذا كان مائلا

(ولايحتمل البيان) باوجهه الخمسة من بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التبديل كماسيجيء فى بابه انشاء الله بل بيان التفسير اى الخاص كمايتناول المخصوص لايتناول البيان لكونه بينا ولو بين لافضى الى تحصيل الحاصل واثبات الثابت واذا كان حكم الخاص كذلك فلايجوز الحاق تعديل الاركان بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان الركوع اسم لمعنى مخصوص وهو الميلان والانحناء عن الاستواء والسجود لوضع الجبهة والتعديل الطمانينة فشتان مابينهما وطريق الالحاق لايكون الا بالبيان وقد عرفت امتناعه بماتلونا عليك او بالزيادة على النص وهو نسخ فلايجوز نسخ الخاص من الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى قم فصل فانك لم تصل ولما انسد باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفريضة كما قال بها ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ادخلنا من باب الالحاق بالوجوب فقلنا انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكان ومن متفرعات حكم الخاص بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية

(قوله وحكمه تناول المخصوص) حكم الشيء الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله ومعناه انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية يفيد مدلوله قطعا فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (قوله مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعا شخصيا اونوعيا (قوله على وجه يقطع آه) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قادح فاذا قلت رأيت اسدا فالاسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال المجاز كالشجاع اذ لادليل عليه كيرمى اويتكلم مع انه يصلح لان يراد به الشجاع اذ صلاحيته باقية

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض والاحوال كرجل مثلا لان تحته افراد كلها متفقة الاغراض وان تفاوتت غير فاحشة لان الغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه وكذا المرأة نوع واحد تحتها افراد كلها متفقة الاغراض والاحكام مثل كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوايج البيت وغير ذلك وممتازة من الرجال فى احكام الحيض والنفاس وفى بعض احكام الصلوة والصيام صدق الاصول

حتى لو انقطع صلاحيته بان يقال رأيت اسدا يفترس يصير مفسرا ولم يقل يوجب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام والخاص انما هو جزءوه الا انه اراد انه دخلا فى ايجاب الحكم قطعا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد وعند مشايخ سمرقند واصحاب الشافعى رحمهم الله يوجب العمل بظاهره لا القطع لاحتمال المجاز ومعه لا يتصور القطع والاحتمال اذا لم ينشأ عن دليل لا يقدح القطع ولذا فسره الش بقوله على وجه الح واشار الى ان المراد بالقطع مطلق الاحتمال الناشى عن الدليل لا المعنى الخاص الذى يعبر به عن نفى الاحتمال اصلا والاول اعم من الثانى لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (قوله وان احتمل النسخ) يعنى ان احتمال المجاز فى الخاص كاحتمال النسخ فى المفسر كما ان احتمال النسخ فى المفسر من غير دليل لا ينافى القطعية كذلك احتمال المجاز من غير قرينة لا ينافى قطعية الخاص (قوله بالاوجه الخمسة) هذا على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ البيان اذ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ولما كان المنفى من الخاص مصروفا الى بيان التفسير وكانت الاوجه الباقية منه غير منافية لقطعية الخاص ابطل هذا الحكم واضرب بقوله بل بيان التفسير قال فى الاتقان بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة تكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون هذا ما سنح فى خاطرى (قوله لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت او نفى المنفى محال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص قطعى فى الدلالة ولا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض لا فى نفسه كذا فى المرآة اعترض عليه بان الخاص قد يكون مبهما فى نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهروا والا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان فى الخارج والدليل كونه بينا فى نفسه (قوله فلا يجوز الحاق الح) الظاهر من بيان وجه عدم جواز الالحاق ان هذا تفريع على قوله لا يحتمل البيان فقط لكن قوله واذا كان حكم الخاص كذلك يدل على ان هذا من متفرعات الحكمين فبين كلاميه نوع تناف فتدبر (قوله تعديل الاركان) الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا كما قال الشافعى ره وابو يوسف ره (قوله وطريق الالحاق الح) يعنى ان الركوع والسجود لما كانا لفظا خاصا يتناولان معنييهما قطعا ولا يحتاجان الى البيان والتفسير اصلا حتى يقال الحديث الحق بيانا لمعنى الركوع والسجود لان بيان التفسير انما تحتاج اليه اذا كان مجملا او خفيا او مشكلا والكل منتف فى ذلك فلا يلحق الطمانينة التى هى مغايرة لمعنى الركوع والسجود (قوله عملا بالدليلين) فما ثبت بالكتاب وهو الركوع والسجود ففرض وما ثبت بالسنة وهو تعديل الاركان فواجب واجيب عن نفيه عليه السلام صلوة الاعرابى بقوله فانك لم تصل على انه محمول على الصلوة الخالية عن الاثم

واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما وبيان التغيير وهو الشرط والاستثناء يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا اذا كان موصولا وبيان التبديل وهو النسخ يحتمله الخاص ايضا اذا كان بمثابته فى القطعية واما بيان الضرورة فهو بيان بما لم يوضع له اما بالسكوت او بدلالة الحال فلا ينافى قطعية الخاص صدق الاصول

والكراهة وامره عليه السلام باعادتها ليوقعها على غير كراهة لاللفساد والقرينة على ذلك المراد الزيادة فى آخر الحديث اخرجه ابو داود والترمذى والنسائى رحمهم الله فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلوتك حيث عبر عليه السلام صلوة ولو كانت باطلة لما سمى بالنقص بل عبرها بالانعدام كما حققه ابن الهمام (قوله بطلان شرط الولاء) بكسر الواو وهو ان يتابع فى افعال الوضوء بحيث لايجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك رہ لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز (قوله والترتيب) وهو مراعات النسق المذكور فى قوله تعالى فاغسلوا الآية وهو شرط عند الشافعى رہ لقوله عليه السلام لايقبل الله تعالى صلوة امرىء حتى يضع الطهور فى مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث وكلمة ثم للترتيب (قوله والتسمية) وهو شرط عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا لقوله عليه السلام لاوضوء لمن لم يسم الله تعالى ونحن نقول ان الله تعالى امرنا فى الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء يكون زيادة على النص ونسخا اذا النص باطلاقه يقتضى جوازهما على اى وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يزيل الاطلاق الجواز وهو حكم شرعى فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهذه الاشياء سنن عندنا لان دلائلها ظنية الثبوت والدلالة وهى تثبت السنية لما قالوا الادلة السمعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الآحاد التى مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا والامر للوجوب واما خبر التسمية فلايدل على الوجوب لان مثله يستعمل لنفى الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الايرى ان النبى عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسى مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه كذا قالوا

(ومنه) اى من الخاص (الامر) لان صيغته وضعت لمعنى معلوم على الانفراد وهو طلب الفعل فكان خاصا وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل سواء كان فى نفسه عاليا اولا كما ان الدعاء قوله افعل على سبيل التضرع وان صدر ممن هو اعلى مرتبة من المأمور وانما قلنا هو افعل ليخرج غيره من العبارات التى مدلولها طلب الفعل على سبيل الاستعلاء مثل قول القائل لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا الى غير ذلك لانها ليست بامر ولذلك قال المص رہ (ويختص الامر بصيغة لازمة) اى ما هو المراد بالامر وجوبا اوندبا اوغيره يعرف بهذه الصيغة فقط ولايعرف بدونها عند الجمهور

قوله

(قوله ومنه) ای من جملة الخاص الخ یعنی مسمی الامر ای ماصدق علیه لفظ الامر کاضرب وانصر وغیرهما بقرینة قول المصنف ره ویختص مراده بصیغة لازمة فان معناه انه یختص مراد الامر ای الوجوب بصیغة لازمة والوجوب مراد مسمی الامر لامراد لفظ الامر المرکب من الهمزة والمیم والراء ولفظ الامر حقیقة فی اللفظ الدال وضعا علی انشاء طلب الفعل مع الاستعلاء مجاز فی الفعل وقیل هو حقیقة ایضا فصار مشترکا لفظیا بینهما وقیل معنوی وانه موضوع للقدر المشترک بینهما (قوله لان صیغة) الخ تعلیل لکون الامر منه وبیان له (قوله وهو قول القایل) الخ والقول مصدر بمعنی المقول فیجوز حمله علی مسمی الامر وهو من اقسام الالفاظ وبمعنی المصدر وهو وصف المتکلم ولیس مرادا ههنا والقول جنس یشمل الدعاء والنهی والالتماس وقوله علی سبیل الاستعلاء یخرج به الالتماس والدعاء لان الاول من المساوی والثانی من الادنی بخلاف الامر فانه یشترط فیه طلب الامر العلو وان المراد بطلبه العلو ان یعد نفسه عالیا باظهار حاله العالی وذلک بان یکون کلامه علی جهة الغلظة والقوة لاعلی وجه التواضع والانحفاظ فسمی میله فی کلامه الی العلو طلبا له سواء کان عالیا فی نفسه اولا ولزیادة تحقیق هذا المعنی بحسب الظاهر اتی المصنف ره بلفظ السبیل لالانه هو الذی افاد هذا المعنی کما ظن لانه یفهم بدونه فلا یصدق التعریف علی التمنی والترجی والاستفهام حیث کان کل لطلب الفعل استعلاء لانه لایشترط الاستعلاء فیها وان وجد فی نفس الامر وانما یشترط فی الامر وبقی النهی فیه داخلا فخرج بقوله افعل (قوله سوء کان فی نفسه عالیا) کقول السید لعبده افعل کذا (قوله اولا) کقول العبد لسیده افعل کذا حال کونه طالبا للعلو ولهذا یذم لسوء الادب فلو کان المعتبر هو العلو فی نفس الامر لم یکن هذا امرا الا انه یذم ولو لم یکن الاستعلاء معتبرا لا یذم فعلم ان الاستعلاء شرط هذا عند الجمهور والمختار عند الاشعری واتباعه عدم اشتراط الاستعلاء والعلو فی الامر والحاصل ان فی الامر مذاهب قیل یشترط فیه کل من الاستعلاء والعلو وقیل لایشترط فیه شیء منهما وقیل یشترط فیه العلو دون الاستعلاء وقیل بالعکس وهو ما مشی علیه الش واورد علی اشتراط الاستعلاء فی مسمی الامر قوله تعالی حکایة عن فرعون ماذا تأمرون فقد استعمل الامر فی طلب لیس فیه استعلاء لان فرعون لایری استعلاء فی الطلب المتعلق به من غیره لادعائه الالوهیة لنفسه فلو کان الاستعلاء معتبرا فی مفهوم الامر لما قال فرعون ماذا تأمرون والجواب ان المراد ماذا تشیرون من المؤامرة بمعنی المشاورة اوان هذا القول من فرعون اظهار للتواضع لهم لغایة دهشته من امر موسی علیه السلام وارتکاب خلاف الظاهر للدلیل لیس اول قارورة کسرت فی الاسلام خذ هذا التحقیق لعلک لاتجده فی غیر هذا التعلیق (قوله افعل) والمراد بقوله افعل مایدل علی طلب فعل ای حدث ساکن الاخر قاله الاکمل او المراد کل ما کان مشتقا عن المضارع علی طریق اشتقاق افعل من یفعل سواء کان حاضرا اوغائبا متکلما معروفا اومجهولا لان المراد نوع هذا الطریق فیشمل امر المزیدات ایضا ولایرد علی التعریف ما اورده العلامة التفتازانی فی التلویح من انه غیر مانع لانه قد یکون للتهدید والتعجیز لما انه لا طلب فیهما وان المراد

بالاستقلاء ان يقصد منه ايجاب الفعل و الزامه وذا لايصدق على التهديد و التعجيز (قوله لانها ليست بامر) بلى الاول اخبار عن الايجاب والطلب والثانى اخبار عن الوجوب (قوله ويختص الامر بصيغة الخ) بيان لما علم من قوله ومنه الامر لان جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ولما يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى المراد منها تعرض للاختصاص من جانب اللفظ بقوله بصيغة لازمة فقال ويختص الخ اى يختص لفظ الامر بصيغة لازمة لمعناها اى لايستفاد المراد من تلك الصيغة الا منها فلا يكون الفعل مرا فالتلك الصيغة فى افادة الوجوب و الا لما لزمت الصيغة لمعناها فالغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين فيكون نفيا للاشتراك و الترادف جميعا و توضيح المقام ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولايكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة اذا لم يكن احدها مشتركا كانسان وبشر فانهما يشتركان فى الدلالة على الحيوان الناطق وكل منهما مختص بالحيوان الناطق لايدل على غيره بخلاف الحيوان الناطق فانه لايختص بواحد منهما بل بمجموعهما واما اذا كان مشتركا كالعين بالنسبة الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخر وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة باعتبار احد المعنيين او المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فان القرء مثلا اذا استعمل فى الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى انه لايستفاد الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله فى غير ماوضع له وهو الطهر وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة كما تقدم فى الخاص (قوله اى ما هو المراد) يعنى باعتبار مدلوله وهو الصيغة فهو بيان حاصل المعنى تدبر

(فلا يكون الفعل) اى فعل النبى عليه السلام موجبا للامر عندنا لانتفاء صيغة الامر الموجب لما روى انه عليه السلام واصل فى الصوم وواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فقال انى لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى ومثله خلع النعال ولو كان الفعل موجبا لتناقض الدليلان خلافا لبعض اصحاب الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى زعموا ان ما هو المراد بالامر يوجد بالصيغة وبالفعل ولايختص بها فيكون الامر مشتركا بين القول والفعل عندهم واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله ولولم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمى به حقيقة اذلا وجه للمجاز لانتفاء شرطه وهو الاتصال صورة ومعنى وبقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى حيث جعل متابعة افعاله لازمة والجواز عن الاول ان تسمية الفعل به مجاز لان الامر سبب الفعل و الطلاق اسم المسبب على السبب مجازا مما شاع ولاننكره وانما ننكر اطلاقه حقيقة وعن الثانى ان وجوب المتابعة انما استفيد من قوله عليه السلام صلوا لامن الفعل اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وكان لغوا تنزه النبى عليه السلام عنه لايقال لو واظب النبى عليه السلام على فعل من غير ترك يكون الاتباع واجبا علينا بلا خلاف وان لم يوجد صيغة الامر فلا يطرد ما قلتم لانا نقول انما يثبت وجوب الاتباع فيه بالمواظبة الزائدة على الفعل والخلاف ليس الا فى نفس الفعل تأمل

قوله

(قوله فلايكون الفعل موجبا) تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى ان الوجوب لايستفاد من غيرها فلايستفاد من الفعل اى لايكون افعاله عليه السلام مثبتا للوجوب كاوامره فالخلاف المذكور انما هو فى خصوص المعنى لافى خصوص الصيغة فانهم لم يخالفوا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب وتوضيحه انه اذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم الينا من افعاله عليه السلام التى ليست بسهو ولا طبع ولا بيانا لمجمل هل يجب علينا اتباعه فى ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبى عليه السلام بكذا وهل يسمى امرا حقيقة اولا فالجمهور على ان حقيقته الصيغة واطلاق الامر على الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة فيهما فيكون مشتركا والاختلاف فى افعاله التى لم يواظب النبى عم واما اذا واظب عليه السلام من غير ترك مع الاقتران بوعيد اومع الانكار على من لم يفعل فهو دليل الوجوب (قوله لما روى انه عليه السلام) يعنى مع انه عليه السلام فعله ولو كان جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه فى فعل ظانا انه موجب بل كان حقه ح ان يبين ان ذلك ليس مما يوجب كذا حققه ابن كمال فيندفع به مايقال ان الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام وكذا خلع النعال تأمل (قوله ومثله خلع النعال) روى انه عليه السلام كان يصلى باصحابه اذا خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ماحملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما (قوله لتناقض الدليلان) اذا انكر عليهم الاقتداء به فى هذا الفعل وهو دليل على عدم الايجاب فيكون موجبا غير موجب لايقال ماذكرتم مشترك الالزام بان يقال لولم يكن فعله عليه السلام موجبا لمافهم الصحابة رضى الله تعالى عنهم الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه فى البعض وذلك معارض راجح اذ فى الموافقة استجمال الاستحباب ونعم ماقال الغزالى ره انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا ولو سلم الفهم فلانسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه السلام صلوا كما يذكر الش ده واما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعون يمكن حمله على الاقوال وان كان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة اوعلى عمومه والوجوب من الآية لامن نفس الفعل كمامر تدبر (قوله فيكون الامر مشتركا بين القول والفعل) اى اشتراكا لفظيا لامعنى لانه خرق للاجماع حتى فرعوا عليه اى على الاشتراك اللفظى كونه اى الفعل موجبا اى مفيد اللوجوب كالصيغة بان يقال الفعل امر وكل امر موجب فالفعل موجب وذهب ابو الحسين البصرى الى انه مشترك بين الصيغة والفعل والشىء والشان والصفة والطريق لتردد الذهن اليها عند اطلاقه ورد بالمنع بل يتبادر الى الصيغة والتبادر علامة الحقيقة واختار الآمدى انه حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعا للمجاز والاشتراك ورد بانه قول حادث يرفع كونه حقيقة فى القول المخصوص وانه مجمع عليه فوجب رده (قوله تعالى وما امر فرعون برشيد) وجه الاستدلال بان الله تعالى سمى الفعل امرا فى

هذه الاية لان الفعل هو الذى يوصف بالرشد والقول يوصف بالسداد فكان الامر حقيقة فى الفعل اذ الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على الحقيقة موجب بلاخلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة (قوله وبقوله عليه السلام صلوا) الخ اشارة الى اثبات الفرع وهو كون الامر مطلقا للوجوب قولا كان او فعلا اوردها وان كان الاتفاق كافيا بعد اثبات الاصل تنبيها على اثباته بالدليل المستقل (قوله تسمية الفعل به مجاز) او استعارة بان شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر استعمالا ولصحة نفى الامر عن الفعل دون الصيغة وصحة النفى من علامات المجاز كما ان عدم صحته من علامات الحقيقة وقد يقال امر فرعون قوله ووصفه بالرشد مجاز لانه صفة صاحبه (قوله لخلا هذا اللفظ عن الفايدة) ولما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول (قوله لانا نقول) الخ هذا الجواب تنزلى لما عرفت آنفا ان دليل الوجوب المواظبة مع الانكار على من لم يفعل او مع الاقتران بوعيد فتوجيهه لانسلم ان الفعل مع المواظبة موجب ولئن سلمنا نقول ان الوجوب الخ قال فى افاضة الانوار واعلم ان المقصود من ان الوجوب مختص بالصيغة نفى استفادته من الفعل المذكور لا النفى مطلقا فيجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا نحو كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت واحل الله البيع وحرم الربوا واذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما افاده ابن الهمام فى باب الاعتكاف واعتمده ابن نجيم انتهى حاصله دفع لما يرد فى هذا المقام على ظاهر قول المص من ان قوله يقتضى ان لا يكون الوجوب مستفادا بغيرها من فعل او غيره بان الاختصاص اضافى والغرض نفى كون الفعل موجبا على ما هو محل الخلاف ولعل قول الش فتأمل اشارة الى هذا والله اعلم

ويمكن ان يجعل هذا الجواب جوابا على سبيل التنزل والتسليم على عدم كون الامر مشتركا بين القول والفعل يعنى سلمنا ان الامر ليس بمشترك فى الفعل لكن ندعى ان الفعل ايضا يفيد الوجوب بهذا الحديث كما ان الامر يفيد الوجوب بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والحديث ورد حين شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى وصلى فثبت بهذا النص ان فعله واجب وايدوه ايضا بقوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم فانما اثنا امره مقبوض صدق الاصول

(وموجبه) بفتح الجيم اى موجب الامر (الوجوب) اذا لم توجد قرينة على خلافه صرفا للمطلق على الكامل اعلم ان صيغة الامر مستعمل لمعان مختلفة منها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ومنها الندب كقوله تعالى وافعلوا الخير والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا والارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والتقريع كقوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك والتوبيخ كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والسؤال كقوله تعالى ربنا تقبل منا ومنها التعجيز والتسوية وغيرها فاذا عرفت ذلك فاعلم ان موجبه عند البعض الندب وقيل الاباحة وقيل التوقف ولكل وجهة فاطلب فى المطولات والمختار عند عامة الفقهاء ما فى المتن وهو الوجوب سواء كان (بعد الحظر) بالحاء المهملة والظاء المعجمة المنع (او قبله) خلافا لبعض اصحاب الشافعى ره من ان موجبه قبل الحظر اى الحرمة الوجوب وبعده الاباحة واحتجوا بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فكان قوله فاذا حللتم فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر على اصله ومنه اباحة البيع بامر وابتغوا بعد الفراغ من الجمعة بعد الحظر بقوله تعالى وذروا البيع

قوله

لابامر فاصطادوا وابتغوا ولئن ثبت به ولكن كلامنا فى الامر المتجرد عن القرينة وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهوان الصيد والبيع شرعا لنالاعلينا وماشرع لنا لايصلح ان يجب علينا على ان ورود الامر بعد الحظر للوجوب كثير كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر بقتل شخص محرم القتل بالاسلام اوعقد الذمة اذا ارتكب مايوجب قتله من الردة والحرب وقطع الطريق الى غير ذلك

(قوله لاتفاوت بعد الحظر الخ) لان الادلة المذكورة للايجاب لايفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فالحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة حاصله ان تلك الادلة تدل على ان الورود بعد الحظر غير صارف عن الوجوب (قوله شرعا لنا) يعنى ان الامر بالاصطياد والابتغاء من فضل الله انما وقعا منة ونفعا للعباد واذا كان واجبا يكون حرجا عليهم لصيرورته حقوقا عليهم بحيث يوزر بالترك ولهذا لم يحمل الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا (قوله على ان ورود الامر الخ) والمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية فلايصلح الحظر السابق دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

(ولا يقتضى) الامر (التكرار ولايحتمله) ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى افادة الامر على ثلاثة اقوال فقيل انه يوجب التكرار المستوعب جميع العمر بقدر الامكان الا اذا قام الدليل على خلافه وهو محكى عن المزنى وابى اسحق الاسفرانى وقيل انه لايوجب التكرار ولكن يحتمله وهو مروى عن الشافعى رہ وقال بعضهم المطلق لايوجب التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بوصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر ماقيدت به ولما كان المختار عند المصنف غير هذه الاقوال اشار الى رد المزنى بقوله ولايقتضى التكرار وقول الشافعى رہ بقوله ولايحتمله وقول البعض بقوله (سواء تعلق بشرط اواختص بوصف) والتكرر من تكرر السبب الموجب له لامن الامر كما فى العبادات المتكررة بتكرر الاسباب مثل الصلوات الخمس فى كل يوم فان اسبابها الاوقات الخمس ومثل الصوم لان سببه شهر رمضان ولهذا لايتكرر الحج لعدم تكرر السبب وهو البيت وهو البيت المنسوب هو اليها فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولايوجب تكرر وقت الاداء تكرر الوجوب مالم يتكرر ماهو السبب على ماسيجىء انشاء الله تعالى

(قوله ولايقتضى الامر الخ) اى الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن

تلك القرينة فلا ينافيه التقييد من التوقيت بالوقت او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف فيصح تقرير الخلاف على تلك المذاهب فلا تغفل وانما قلنا اى الامر المطلق لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على ماذكره الشارح ومعنى تكرار الفعل وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة والفرق بين الموجب ومحتمله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولا يفتقر الى نيته ومحتمله لايثبت الااذا نوى ومالايحتمله لايثبت وان نوى كذا قالوا (قوله يوجب التكرار فى الازمان) ودليله ان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام يايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الايقال لوفهم لماسأل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل فسكت رسول الله حتى قال ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فلولم يكن الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولانكر عليه سؤاله عماليس من تحمل اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل على ان موجبه التكرار وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مالايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (قوله وهو مروى عن الشافعى ره) هكذا قال فخر الاسلام والخبازى وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعى ره وروى هذا عنه قال العلامة الفنارى والصحيح ان مذهبه كمذهبنا وقدمر الفرق بين الموجب والمحتمل ودليله انه مختصر من الطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زايد لان الامر لايدل على الالف واللام فلا يثبت الابدليل والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل العموم لاحتماله ان يقدر مصدرا معرفا باللام بدلالة القرينة فيجوز فيه نية التخصيص ولهذا يتقيد بالمرة اوالمرات مثل اضرب مرة اومرات كما ورد فى قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ولولم يحتمل النكرة العموم لماصح وصف الثبور بالكثرة (قوله وان كنتم جنبا فاطهروا) علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فاوجب التكرار (قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس) قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك (قوله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) لانه لااثر للشرط ولا للوصف فى التكرار لان قوله اضرب ان لم يقتض التكرار فقوله اضرب به قائما او اضرب به ان كان قائما لايقتضيه ايضا بل لايزيد الا اختصاص الضرب بحالة القيام الايرى الى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لايتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة (قوله والتكرار من تكرر السبب الموجب) والمقتضى لتجدد المسبب لامن الامر والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لدوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات اولى بالتعين من البعض

لابامر فاصطادوا وابتغوا ولئن ثبت به ولكن كلامنا فى الامر المتجرد عن القرينة وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهوان الصيد والبيع شرعا لنا لاعلينا وماشرع لنا لايصلح ان يجب علينا على ان ورود الامر بعد الحظر للوجوب كثير كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر بقتل شخص محرم القتل بالاسلام اوعقد الذمة اذا ارتكب مايوجب قتله من الردة والحرب وقطع الطريق الى غير ذلك

(قوله لاتفاوت بعد الحظر الخ) لان الادلة المذكورة للايجاب لايفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فالحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة حاصله ان تلك الادلة تدل على ان الورود بعد الحظر غير صارف عن الوجوب (قوله شرعا لنا) يعنى ان الامر بالاصطياد والابتغاء من فضل الله انما وقعامنة ونفعا للعباد واذا كان واجبا يكون حرجا عليهم لصيرورته حقوقا عليهم بحيث يوزر بالترك ولهذا لم يحمل الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا

(قوله على ان ورود الامر الخ) والمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية فلايصلح الحظر السابق دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

(ولا يقتضى) الامر (التكرار ولا يحتمله) ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى افادة الامر على ثلاثة اقوال فقيل انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر بقدر الامكان الا اذا قام الدليل على خلافه وهو محكى عن المزنى وابى الاسحق الاسفرانى وقيل انه لايوجب التكرار ولكن يحتمله وهو مروى عن الشافعى رہ وقال بعضهم المطلق لايوجب التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بوصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر ماقيدت به ولما كان المختار عند المصنف غير هذه الاقوال اشار الى رد المزنى بقوله ولايقتضى التكرار وقول الشافعى رہ بقوله ولايحتمله وقول البعض بقوله (سواء تعلق بشرط أواختص بوصف) والتكرر من تكرر السبب الموجب له لامن الامر كما فى العبادات المتكررة بتكرر الاسباب مثل الصلوات الخمس فى كل يوم فان اسبابها الاوقات الخمس ومثل الصوم لان سببه شهر رمضان ولهذا لايتكرر الحج لعدم تكرر السبب وهو البيت المنسوب هو اليها فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولايوجب تكرر وقت الاداء تكرر الوجوب مالم يتكرر ماهو السبب على ماسيجىء انشاء الله تعالى

(قوله ولايقتضى الامر الخ) اى الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن

تلك القرينة فلاينافيه التقييد من التوقيت بالوقت او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف فيصح تقرير الخلاف على تلك المذاهب فلاتغفل وانما قلنا اى الامر المطلق لان المقيد بماذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على ماذكره الشارح ومعنى تكرار الفعل وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة والفرق بين الموجب ومحتمله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولايفتقر الى نيته ومحتمله لايثبت الااذا نوى ومالايحتمله لايثبت وان نوى كذا قالوا (قوله يوجب التكرار فى الازمان) ودليله ان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام يايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الايقال لو فهم لماسأل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل فسكت رسول الله حتى قال ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فلولم يكن الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولانكر عليه سؤاله عماليس من تحمل اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل على ان موجبه التكرار وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجد انه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مالايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (قوله وهو مروى عن الشافعى ره) هكذا قال فخر الاسلام والخبازى وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعى ره وروى هذا عنه قال العلامة الفنارى والصحيح ان مذهبه كمذهبنا وقدمر الفرق بين الموجب والمحتمل ودليله انه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زايد لان الامر لايدل على الالف واللام فلايثبت الابدليل والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل العموم لاحتماله ان يقدر مصدرا معرفا باللام بدلالة القرينة فيجوز فيه نية التخصيص ولهذا يتقيد بالمرة اوالمرات مثل اضرب به مرة اومرات كما ورد فى قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ولولم يحتمل النكرة العموم لماصح وصف الثبور بالكثرة (قوله وان كنتم جنبا فاطهروا) علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فاوجب التكرار (قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس) قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك (قوله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) لانه لااثر للشرط ولاللوصف فى التكرار لان قوله اضرب ان لم يقتض التكرار فقوله اضرب به قائما او اضرب به ان كان قائما لايقتضيه ايضا بل لايزيد الا اختصاص الضرب بحالة القيام الايرى الى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لايتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة (قوله والتكرار من تكرر السبب الموجب) والمقتضى لتجدد المسبب لامن الامر والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لدوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات اولى بالتعين من البعض

(قوله فان اسبابها اوقات الخمس) لايقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما كذا فی نور الانوار

(واذا لم يتكرر الامر ولايحتمله فيقع بناؤه على اقل جنسه) ای المأمور به (ويحتمل كله على الصحيح) لان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب ايقاع المصدر لاغير لان معنى قوله اكرم اوقع الاكرام والمصدر اسم فرد فلايحتمل العدد غير الفرد الاان الفرد نوعان حقيقی وهو اقل الجنس واعتباری وهو تمام الجنس لان فيه وحدة نوعية ای اعتبارية لاحقيقية اذ لها افراد كثيرة والكثرة تنافی الوحدة ولكنها من جهة ان لها وحدة نوعية يكون فردا اعتباريا كما نقول الطلاق نوع واحد من التصرفات المملوكة والنكاح نوع واحد والبيع كذا كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون وقوع هذا اللفظ على كل وجود الجنس عند وجود القرينة وهی النية اوغيرها وثمرة الخلاف فيما اذا قال لامرأته طلقی نفسك ينصرف الی الثلاث عند من قال موجبه التكرار فتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا ويصح نية المثنى والثلث عند من قال يحتمل التكرار لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو منهما شيئا لم يقع شیء منهما واما الواحد فيقع نوى اولم ينو وعندنا لاينصرف عند الاطلاق الاعلى الفرد الحقيقی وهو طلقة واحدة لتيقن فرديته ويقع على الفرد الاعتباری بقرينة واما مابين الفرد الحقيقی والاعتباری فعدد محض ليس بفرد من وجه من الوجوه فلايتناوله اسم الفرد وان نوى ولايكون محتملا للفظ البتة فلاتعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لالاثبات مالايحتمله

(قوله واذا لم يتكرر ولايحتمله فيقع الخ) فالفاء للتفريع (قوله على اقل الجنس) ای بلانية لتعينه وتيقنه (ويحتمل كله) ای احتمالا وقوعيا كل الجنس ملابسا بالنية والالناقضه قوله ولا يحتمله (قوله فلايحتمل العدد) لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد مالاتركب فيه والعدد مايتركب من الافراد فكما لايحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فی العدد لايحتمل الفرد معنى العدد وهو ليس بموجود فيه اصلا فيقع على الادنى المتيقن وهو الفرد الحقيقی ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية الحكمية لانه يقال انه جنس واحد لاباعتبار العددية حتى يحصل التكرار (قوله فعدد محض لايدل عليه اللفظ ولايحتمله وحاصل الكلام فی هذا المقام ان الفرد الحقيقی موجب الامر والاعتباری محتمله والعدد لاموجبه ولامحتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولايفتقر الی النية ومحتمل اللفظ لايثبت الااذا نوى وما لايحتمله اللفظ لايثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به فی قوله طلقی نفسك ثنتين قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقی فتقييده به

به يخرجه عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا اوقال واحدة فمات قبل ذكر العدد لا يقع شیء لاخراج التقييد عن موضوعه الحقيقى فيكون تغييرا وتعيينا للمجاز فلا يفيد التكرار اويكون تأكيدا وتقرير الحقيقة قال فى التلويح لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المقترن بشیء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد الفاضل الجلبى بان المفرد والمقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل فى المفرد المجرد عن القراين وتناوله كل فرد من حيث انه واحد اعتبارى لايفيد الشافعى ولا يثبت مطلوبه لان مذهبه جواز اطلاقه على الاثنين الذى هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد

(وحكمه) اى حكم الامر (نوعان) النوع الاول (اداء وهو اقامة الواجب به) اى تسليم نفس الواجب بالامر وانما لم يقل الى مستحقه كما ذكره بعض الفضلاء مع ان الله تعالى قال ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها استغناء بالمذكورة لان اقامة الواجب لايكون الا بالتسليم الى اهله (و) الثانى (قضاء وهو تسليم مثله به) اى تسليم مثل الواجب بالامر لا تسليم نفسه مثل قضاء صوم شهر رمضان فى ايام شوال مثلا فان التسليم فيها غير التسليم فى شهر رمضان فكان تسليما بمثله لا بنفسه (ويتبادلان مجازا) اى يستعمل كل واحد من الاداء والقضاء مكان الآخر مجازا اما استعمال القضاء مكان الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اى اديت اذ الجمعة لاتقضى الا ان لفظ القضاء متسع لان معناه الاتمام والالزام والاحكام والاسقاط وهذه المعانى موجودة فى الاداء مع زيادة وهو شدة الرعاية فى الخروج عما لزمه واما استعمال الاداء مكان القضاء يقال ادى ماعليه من الدين مع ان اداء الدين بنفسه محال

(قوله وحكمه) المراد بالحكم هنا الحكم الفقهى الذى هو وصف الفعل كالوجوب والحرمة اى الواجب بالامر فهو تقسيم للحكم الشرعى (قوله اداء) اعلم ان الاداء والقضاء عند الشافعى رہ يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر المصنف رہ فى التعريف التقييد بالوقت (قوله اى تسليم نفس الواجب بالامر) اراد بالتسليم المعنى المصدرى وهو الايقاع وبنفس الواجب الحاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة التى تسمى صلوة وصوما وحجا فنفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك الحالة والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها وح يصح تسليمه بخلاف نفس الواجب فانه لايمكن تسليمه لانه وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان

به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحقيقة التسليم لاتتصور الافى الاعيان وقد يقال بانه قد ثبت فى قواعد الشرع ان للواجبات حكم الجواهر فيجرى التسليم فيها ايضا وقيد بالنفس احترازا عن تسليم المثل كماسيأتى وبالواجب لاخراج النفل فلايتصف بالاداء والقضاء والمراد بالواجب ههنا مايعم الفرض ايضا وهو اللازم اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة اوماهو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يقل عين الثابت به حتى يشمل النفل لماعرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به واما المباح كالاصطياد فليس بمأمور به ايضا فلم يشمله اذ المراد بالواجب الشرعى قال فى التلويح ليس فى العرف اطلاق الاداء على المباح (قوله استغنائه بالمذكور) اى لفظ الامر المعبر له بالضمير الغائب لانه قد علم منه ان الآمر هو المستحق اولان معنى لفظ التسليم تحصيل السلامة وهو فى اداء ماوجب انمايكون اذا سلمه الى مستحقه (قوله اى تسليم مثل الواجب) بالامر لاعينه اى تسليم ذلك الواجب الذى وجب اولا فى غير ذلك الوقت وهو المصحح عند المصنف لكنه عرفه بمايفيد انه بامر جديد مسامحة باعتبار نقصانه بفوات شرفية الوقت فكانه صار تسليم مثل الواجب لاعينه كذا افيد فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذى كان حقا له الى القضاء الذى كان عليه قلنا المراد بالمثل ماثبت عوضا عن الفائت وهو انمايكون من عنده فلا احتياج الى هذا القيد (قوله مكان الآخر مجازا) اى مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم مافى الذمة (قوله ان لفظ القضاء متسع فيه) اى استعمال القضاء فى الاداء كثير حتى صار استعماله فى الاداء نحو فاذا قضيتم مناسككم حقيقة لغوية وان كان مجازا شرعيا لان القضاء لغة الاسقاط والاتمام والاداء ينبىء عن الاستقصاء وشدة الرعاية نحو الذئب يأدو للغزال يأكله فلم يكن فى القضاء الاعجاز احتياجا الى قرينة لغة ايضا (قوله يقال فلان دينه اى قضاه) اورد عليه عليه انهم جعلوا اداء الدين من قبيل الاداء الكامل كما يأتى فليس من باب القضاء فالاولى التمثيل بقوله نويت اداء ظهر الامس اى قضائه لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال

ويؤديان بنيتهما هذا تصريح بما علم ضمنا مما قبله صرح به لان النية فعل القلب ولا يلزم من صحة استعمال كل من الاداء والقضاء مكان الآخر قيام نية كل منهما مقام نية الآخر صدق الاصول

(ويؤديان) اى كل واحد من الاداء والقضاء يؤدى (بنيتهما) اى نية كل منهما (فى الصحيح) من المذهب يعنى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لوجود تسليم الواجب فيهما (ويجبان بسبب واحد عند الجمهور) من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى يعنى يجب القضاء بالسبب الذى به وجب الاداء وقال العراقيون من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى ره يجب القضاء بنص جديد غير الامر الذى به وجب الاداء وشبهة العراقيين وحجة الجمهور تطلب فى المطولات

(قوله يعنى يجوز الاداء بنية القضاء) مثل اداء صلوة من ظن خروج الوقت ونوى القضاء

وفى الواقع لم يخرج وقتها (قوله وبالعكس) اى يجوز القضاء بنية الاداء مثل من ظن بقاء الوقت ونوى الاداء وفى الواقع لم يبق وقتها ويتفرع عليه ايضا جواز صوم الاسير اشتبه عليه رمضان فتحرى شهر اوصام فوقع صومه بعد رمضان واما ان وقع صومه قبل رمضان لايجوز لانه لايكون اداء ولاقضاء لتقدمه على سبب الوجوب وهو شهود الشهر (قوله يجب القضاء بالسبب الذى به وجب الاداء) المراد بالسبب ههنا الامر الذى علم به ثبوت الحكم لا السبب الذى ثبت به الوجوب كالوقت مثلا كماصرح به فى التلويح وهذا الخلاف فى الامر الموقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء امابالامر السابق اوبامر مبتداء اما الامر الغير الموقت فلايجرى فيه فوت ولاقضائه ثم محل الاختلاف القضاء بمثل معقول تدرك مماثلته بالعقل امابمثل غير معقول كالفدية للصوم فبامر جديد اتفاقا وحاصل الخلاف يرجع الى ان عند الفريق الاول النص الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لاحاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذاذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخر بل انماورد للتنبيه على ان الاداء باق فى ذمتكم وعند الفريق الثانى لابد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عندهم لابد ان يكون بقوله عليه السلام من نام الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا ومالم يرد النص فيه انمايثبت بسبب التفويت الذى يقوم مقام نص القضاء فكانه اذافوت فقد التزم القضاء فالتفويت تعد والتعدى سبب الضمان (قوله وقال العراقيون) من اصحابنا واحتجوا بان الواجب بالامر اداء العبادة ولامدخل للرأى فى معرفتها وانما تعرف بالنص فاذاكان الامر مقيدا بوقت كان المأمور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذالعبادة مفسرة بانها فعل يأتى بها المرء على وجه التعظيم له تعالى بامره ولايمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت دون وقت ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقات والصوم كذلك ومن شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا
١ مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيئاتها احتج الاولون بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء فى الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذاذكرها فان ذلك وقتها ومعلوم بالاستقراء فى قواعد الشرع ان المستحق لايسقط عن المستحق عليه الابالاداء اوبالعجز ولم يوجد الاداء وكذا العجز الافى ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد فثبت ان النص فى الاصل معقول المعنى فيتعدى الحكم وهو وجوب القضاء الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم مثل العبادة لايصير عبادة الابالنص

قال قاضيخان هذا اذا وقع فى وقت يجوز فيه الصوم واما اذا وقع يوم النحرو ايام التشريق فلا يجوز لاداء ولاقضاء هذا مما يحتاط فيه فى زماننا ايضا لان المتعارف مابين ائمتنا ادعاء ان الاحتياط فى رؤية الهلال ولايصومون فى اول الشهر بزعم عدم ثبوت الشهرولا ولايفطرون فى اول شوال بكمال الدقة فى الثبوت ثم تحقق شهود الشهر ببلدة اخرى فى ذلك اليوم الذى لم يصوموا فيه ويتقن نقصان يوم واحد من رمضان ووقع صومهم فى يوم العيد فعلى ما استفيد مما تقدم ان صوم هذا اليوم لايكون اداء ولاقضاء بل يلزم عليهم قضاء يوم واحد والعوام غافلون عنه ويزعمون ان صومنا قد كمل ثلثين يوما صدق الاصول

لانا سلمنا ذلك ولكنا نقول الفعل الذى شرع عبادة فى وقت اذا فات يجب اقامته فى وقت آخر مقامه فى الوقت الاول لان الشرع قد اقامه فى الصلوة والصوم بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما الا يقال لما وجب القضاء فى الصوم والصلوة بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذى يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل فصار كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهورد العين والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب كذا ذكره العلامة ابو النصر فى شرحه ومما ينبغى ان يعلم ان مراد الفريق الثانى بالنص فى الاستدلال اعم من ان يكون نصا او بمنزلته فانه نقل عنهم انهم يجعلون سببه اى سبب القضاء تارة التفويت وتارة الفوات فلا تدافع بين هذا الدليل وبين ما نقل عنهم (قوله وشبهة العراقيين الخ) قال بعض المحققين وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من نص اوسنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان ومن البين المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله عليه السلام من نام على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان المراد من السبب ما يتفرع عليه الوجوب لربما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير لا يكون قضاء لما وجب سابقا بل واجبا مستأنفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لما انه استدراك لما فات من الواجب رحمة من الله تعالى على عباده انتهى

(وانواع الاداء ثلثة) الاول (كامل وهو ما يؤدى بوصفه كما شرع) كالصلوة جماعة (والثانى قاصر وهو الناقص عن صفته) كاداء المفروضات منفردا فانه قاصر لنقصانه فى صفة الاداء ولهذا لا يجب الجهر على المنفرد ويجب على من يصليها بجماعة (و) الثالث (شبيه بالقضاء) كما اذا اقتدى واحد بالامام فى اول الصلوة ثم نام خلفه حتى اذا فرغ الامام ثم اخذ الاداء فهو مؤد اداء يشبه القضاء لانه باعتبار الوقت مؤد وباعتبار انه يتدارك ما فاته مع الامام قاض ولهذا لا يقرء ولا يسجد للسهو (وانواع القضاء ثلاثة) ايضا الاول (بمثل معقول) كقضاء الصوم للصوم والصلوة للصلوة لانا نعقل المماثلة بين صوم الامس واليوم وصلوة ظهر الامس واليوم (والثانى) بمثل (غير معقول) كالفدية للصوم فى حق الشيخ الفانى واحجاج الغير بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثانى عين وهو وسيلة الى الشبع ومعاندتهما ظاهرة (و) الثالث (قضاء بمعنى الاداء)

قيل ان قضا صلوة السفر فى الحضر ركعتين وقضاء صلوة الحضر فى السفر اربع ركعات وقضاء الجهر فى النهار جهر اوقضاء السر فى الليل سرا يؤيد ما ذهب اليه الفريق الاول فانها تنرن على ان القضاء بالسبب السابق ونقل عن ابن الملك ولقائل ان يقول وجوب مراعات الجهر وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لالانه وجب بالسبب الاول انتهى وايضا قضاء الصحيح صلوة المريض بعذر المرض يؤيد ما ذكره الفريق الثانى اعترض على دليل الفريق الاول بانه اذا علم وجوب القضاء فى غير المنصوص عليها بالقياس يلزم ان يكون واجبا بسبب جديد فلزم القرار على ما عنه الفرار اجيب عنه ان القياس فظهر لا مثبت والوجوب فى الكل بالسبب السابق انتهى لقائل ان يقول قد تقدم ان المراد بالسبب ليس ما هو مثبت للوجوب بل المراد منها ما هو دليل لثبوت الحكم فالقياس يجوز ان يكون دليلا لثبوته تأمل صدق الاصول

كقضاء

كقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع لان التكبير قدفات عن موضعه اذموضعه القيام الا ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك تلك الركعة فالقضاء فى الركوع بمعنى الاداء فى القيام بهذا المعنى

(قوله وانواع الاداء ثلثة) فى هذا التقسيم تسامح لان الكامل والقاصر قسمان للاداء المحض لالمطلق الاداء فلاتقابل فيما بينها فالاولى ان يقول الاداء اما محض وهو كامل اوقاصر واما شبيه بالقضاء كما لايخفى (قوله كالصلوة بجماعة) اى من اولها الى آخرها لان هذه صلوة توفر حقها من الواجبات والسنن فيكون هذه الاداء كاملا مستجمعة لاوصاف الكمال والمراد ماشرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح وماسواها فالجماعة فيه صفة بمنزلة الاصبع الزايدة كذا فى ابن ملك لكن تعريف الاداء المار لايصدق على التراويح حقيقة (قوله لنقصان فى صفة الاداء) لقصورها بسبع وعشرين درجة عنها بالجماعة ومن امارته سقوط وجوب الجهر وكذا صلوة المسبوق فان اداءها قاصر وان ادى بعضها بالجماعة ولكن قصوره دون الاول لانه مقتد تحريمة (قوله وباعتبار انه يتدارك الخ) فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لابعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقدفاته ذلك بعذر جعل الشارع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لاقضاء شبيها بالاداء لان الفعل اصل والوصف تابع له فجعل ما كان باعتبار الاصل اصلا وما كان باعتبار التبع تبعا ولاختلاف الجهتين صلح اجتماع المتنافيين فى فعل واحد وثمرة كونه اداء ظاهرة وهو فراغ الذمة بايفاء ما يجب عليه اذلولم يفرغ ذمته من هذ الاداء لكان يحكم عليه بالاستيناف لوجود الوقت واما ثمرة كونه شبيها بالقضاء انه لا يتغير فى حقه فرضه بنية الاقامة ولايصير اربعا قال ابن ملك هذه المسئلة مصورة فى مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ اونوى الاقامة فى موضعها بعد فراغ امامه حال اداء مابقى عليه من غير تكلم انتهى وانما لم يتغير فرضه باعتبار انه قضاء والقضاء لايتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لايعارض الاصل (قوله بمثل معقول) اى يعقل فيه المماثلة بمعنى انه لايأبى العقل عن مثليته لانه يحكم بمثليته بدون ورود النص من الشارع وتوضيحه ان المراد بالمثل الاداء المماثل للواجب فى حكمة الشارع ونظره فيترتب على المثل مايترتب على الواجب من الثواب والعقاب فان كانا متحدين بالنوع فقد ثبت المماثلة عقلا قبل ورود الشرع لان الاصل فى المتحدين نوعا ان لايختلفا فى الحكمة ونظر الشارع وانما اختلف الحكم فى المتحدين نوعا فيما اختلف بعارض وان لم يكونا متحدين بالنوع والعقل لايحكم فى المتخالفين بالنوع بالتماثل فى الحكمة فلاتدرك المماثلة الاشرعا والاول هو المثل المعقول والثانى هو المثل الغير المعقول (قوله بمثل غير معقول)

وان لم يقتد بمسافر بل بمقيم صار اربعا بالاقتداء عليه وان لم يفرغ الامام بعد ماصار اربعا ايضا لانه ليس مشابها بالقضاء بل هو اداء من كل وجه لكونه خلف الامام حقيقة اولا وآخرا وان تكلم واستأنف صار اربعا ايضا لكونه مقيما قبل الشروع واما اذا كان مثل هذا فى المسبوق ونوى الاقامة عند اداء مافات يصير فرضه اربعا لانه مؤد من كل الوجوه لكونه فى الوقت ولم يشبه القضاء لانه ما التزم هذا المقدار كونه خلف الامام حتى يكون قاضيا لما التزم صدق الاصول

ای غیر مدرك بالعقل مماثلته للفایت الاشرعا ولانعنی به انه ینفی المماثلة والالتناقض حجج الله تعالی فان العقل منها وذا امارة العجز فالعقل تجوز جعل الشارع المتخالفین بالنوع متحدی الحکمة وان لم یحکم جزما باتحادهما فی الحکمة ونظر الشارع ثم لایخفی ان عبارة المص مبنیة علی مذهب العراقیین لما عرفت ان کون القضاء مثلا انما یتجه علی انه بسبب جدید وهو مذهبهم فتدبر

(قوله کالفدیة للصوم الخ) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم کعجز الشیخ الفانی باجماع الصحابة رضوان الله علیهم ولایعقل المماثلة بین الصوم والفدیة اذ لیس بینهما مشابهة صورة لانهما امساك واعطاء ولا معنی فانهما اتعاب النفس بالکف عن الشهوة ودفع حاجة الفقیر وکل مالایعقل له مثل لایقضی الابنص کصلوة العید والوقوف بعرفة ورمی الجمار فانها تسقط بالفوات فان کونها قربة مخصوص بزمان فان قیل ماکان وجوب الفدیة فی الصوم عند الیأس غیر معقول فکیف اوجبتم الفدیة فی الصلوة بلانص یوجبه قیاسا علی الصوم من غیر معنی یعقل قلنا یحتمل ان یکون ثبوت فدیة الصوم معلولا بالعجز فی نفس الامر وان کنا لانقف علیه لقصور عقولنا عن درکه ویحتمل ان لایکون معلولا بل یکون امرا تعبدیا محضا فلا یجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانی اياه فیکون المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیة کالعجز مثلا مشکوکا لامعلوما الا انه علی تقدیر التعلیل بالعجز تکون الفدیة فی الصلوة ایضا واجبة بالقیاس الصحیح وعلی تقدیر عدم التعلیل تکون حسنة مندوبة تمحو سیئة فیکون القول بالوجوب احوط ویرجی قبولها ولهذا قال محمد ره فی الزیادات فی فدیة الصلوة تجزیه انشاء الله تعالی اذ لو کان بالقیاس لما احتاج الی الحاق الاستثناء کما فی سائر الاحکام الثابتة بالقیاس (قوله واحجاج الغیر بالمال) لانا لانعقل المماثلة بینهما ایضا لاصورة لانهما تنقیص وقصد ولا معنی لانهما اشباع الغیر وتعظیم المکان فجوازه بحدیث الخثعمیة ولوروده فی عجز الشیخوخة وانها دائمة اشترط فی فرضه العجز الدایم کما عن المیت وعن المریض مرض الموت لافی تطوعه لان مبناه علی التوسع (قوله ومعاندتهما ظاهرة) اورد علیه انه لاتضاد لاختلاف المتعلق بل ربما قیل بتناسبهما من حیث ان اعطاء الشیء منع للنفس عن الارتفاق به واذا اللازم منه تعقل عدم المماثلة وهو غیر مراد فتدبر (قوله کقضاء تکبیرات العیدین فی الرکوع) لمن ادرك الامام فیه وخاف ان یرفع الامام رأسه اذا اشتغل بتکبیرات العید فانه یکبر للافتتاح ثم للرکوع وهو واجب ثم لتکبیرات العید فی الرکوع من غیر رفع یدیه لان رفع الید سنة واخذ الرکبة بالکف ایضا سنة فلا یجوز ترك سنة لاقامة سنة (قوله لاستواء النصف الاول والانحناء غیر مانع لان قیام بعض الناس یکون بهذه الصفة فهو الفارق عن القعود (قوله بهذا المعنی) ولانه لما کان للرکوع شبها بالقیام وقد شرع فیه ماهو من جنس التکبیرات وهو تکبیر الرکوع حتی ان من سهی عنه ثم تذکر فی الرکوع کبر فیه فالتحق بها ماهو من جنسها من تکبیرات العیدین بخلاف القراءة والقنوت لانهما لیس من جنسهما ماهو قربة یؤتی فی الرکوع وبخلاف التحریمة وبخلاف الامام لقدرته علی العود الی القیام

ولما

ولما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع فى بيان صفة الحسن للمأمور به فقال (والحسن لازم للمأمور به) يعنى اذا امر بشىء علم انه حسن لان الآمر حكيم لا يأمر بشىء الا لحسنه ولا ينهى عنه الا لقبحه كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فالحسن والقبح لا يعرفان الا بالامر والنهى لا بالعقل بنفسه لان العقل بنفسه غير مهتد بهما وغير موجب عندنا وان كان له حظ فى معرفة بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات وقالت المعتزلة الحسن والقبح عقليان لا شرعيان يعنى يستقل فى معرفتهما من غير توقف الى الشرع اى الامر ان اردت قصوى هذه المباحث فاطلب فى مطولات كتب الكلام

(قوله والحسن لازم اه) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان على ما يلايم الطبع ومنافره كالفرح والغم والحلو والمر وعلى صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل وعلى متعلق المدح والذم فى العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب فى الآجل ولا خلاف فى انهما بالمعنيين الاولين عقليان انما الخلاف فى المعنى الاخير (قوله يعنى اذا امر بشىء علم آه) يعنى ان الامر والنهى من الدلايل على كون الشىء حسنا او قبيحا عندنا وليس بمحسن ولا بمقبح للافعال فلابد ان يكون فى الامر جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحذائها ومنوطا بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه وورود به وكذا المنهى عنه لابد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه والمتنازعون فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا والشارح اقتصر على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه (قوله لان الآمر حكيم) يعنى ان ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان امرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لا ينافى الاختيار بل يؤكده كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه تعالى (قوله كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل الخ) فان الاية تدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه بكونه فحشا ومنكرا قبل ورود الامر والنهى وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لا معنى له اصلا (قوله وغير موجب عندنا) اذ الموجب والحاكم هو الله تعالى ان يحكم عليه غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله وايقافه وان لم يرد الشرع اما بلا كسب كحسن الصدق النافع اومعه لكن لا بطريق التوليد او الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منهما

اى غير مدرك بالعقل مماثلته للفايت الا شرعا ولا نعنى به انه ينفى المماثلة والا لتناقض حجج الله تعالى فان العقل منها وذا امارة العجز فالعقل تجوز جعل الشارع المتخالفين بالنوع متحدى الحكمة وان لم يحكم جزما باتحادهما فى الحكمة ونظر الشارع ثم لا يخفى ان عبارة المص مبنية على مذهب العراقيين لما عرفت ان كون القضاء مثلا انما يتجه على انه بسبب جديد وهو مذهبهم فتدبر

(قوله كالفدية للصوم الخ) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفانى باجماع الصحابة رضوان الله عليهم ولا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة لانهما امساك واعطاء ولا معنى فانهما اتعاب النفس بالكف عن الشهوة ودفع حاجة الفقير وكل مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص كصلوة العيد والوقوف بعرفة ورمى الجمار فانها تسقط بالفوات فان كونها قربة مخصوص بزمان فان قيل ما كان وجوب الفدية فى الصوم عند اليأس غير معقول فكيف اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجبه قياسا على الصوم من غير معنى يعقل قلنا يحتمل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولا بالعجز فى نفس الامر وان كنا لا نقف عليه لقصور عقولنا عن دركه ويحتمل ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه فيكون المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوكا لا معلوما الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد ره فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه انشاء الله تعالى اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس

(قوله واحجاج الغير بالمال) لانا لا نعقل المماثلة بينهما ايضا لا صورة لانهما تنقيص وقصد ولا معنى لانهما اشباع الغير وتعظيم المكان فجوازه بحديث الخثعمية ولوروده فى عجز الشيخوخة وانها دائمة اشترط فى فرضه العجز الدايم كما عن الميت وعن المريض مرض الموت لا فى تطوعه لان مبناه على التوسع

(قوله ومعاندتهما ظاهرة) اورد عليه انه لا تضاد لاختلاف المتعلق بل ربما قيل بتناسبهما من حيث ان اعطاء الشيء منع للنفس عن الارتفاق به واذا اللازم منه تعقل عدم المماثلة وهو غير مراد فتدبر

(قوله كقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع) لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه اذا اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع وهو واجب ثم لتكبيرات العيد فى الركوع من غير رفع يديه لان رفع اليد سنة واخذ الركبة بالكف ايضا سنة فلا يجوز ترك سنة لاقامة سنة

(قوله لاستواء النصف الاول) والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة فهو الفارق عن القعود

(قوله بهذا المعنى) ولانه لما كان للركوع شبها بالقيام وقد شرع فيه ما هو من جنس التكبيرات وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه ثم تذكر فى الركوع كبر فيه فالتحق بها ما هو من جنسها من تكبيرات العيدين بخلاف القراءة والقنوت لانهما ليس من جنسهما ما هو قربة يؤتى فى الركوع وبخلاف التحريمة وبخلاف الامام لقدرته على العود الى القيام

ولما

ولما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع فى بيان صفة الحسن للمأمور به فقال (والحسن لازم للمأمور به) يعنى اذا امر بشىء علم انه حسن لان الآمر حكيم لايأمر بشىء الاحسنه ولا ينهى عنه الاقبيحه كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فالحسن والقبح لايعرفان الابالامر والنهى لابالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير مهتد بهما وغير موجب عندنا وان كان له حظ فى معرفة بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات وقالت المعتزلة الحسن والقبح عقليان لاشرعيان يعنى يستقل فى معرفتهما من غير توقف الى الشرع اى الامر ان اردت قصوى هذه المباحث فاطلب فى مطولات كتب الكلام

(قوله والحسن لازم اه) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان على مايلايم الطبع ومنافره كالفرح والغم والحلو والمر وعلى صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل وعلى متعلق المدح والذم فى العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب فى الاجل ولاخلاف فى انهما بالمعنيين الاولين عقليان انما الخلاف فى المعنى الاخير (قوله يعنى اذا امر بشىء علم آه) يعنى ان الامر والنهى من الدلايل على كون الشىء حسنا اوقبيحا عندنا وليس بمحسن ولا بمقبح للافعال فلابد ان يكون فى الامر جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحذائها ومنوطا بها بحيث لايمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه وروده به وكذا المنهى عنه لابد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من هذه الحيثية بحيث لايمكن تعلق الامر به عليه والمتنازعون فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا والشارح اقتصر على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه (قوله لان الآمر حكيم) يعنى ان ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان امرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لاينافى الاختيار بل يؤكده كما لاينافيه سبق الاخبار به منه تعالى (قوله كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل الخ) فان الاية تدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه بكونه فحشا ومنكرا قبل ورود الامر والنهى وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به ولا يأمر بما لايأمر به وهو قول لامعنى له اصلا (قوله وغير موجب عندنا) اذ الموجب والحاكم هو الله تعالى ان يحكم عليه غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ماحكم الله به وقبحه بتوفيق الله وايقافه وان لم يرد الشرع امابلا كسب كحسن الصدق النافع اومعه لكن لابطريق التوليد والايجاب بل يخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منهما

ليس للعقل مدخل فى معرفته فالشرع مثبت فى الكل و العقل مبين فى البعض و انما يضاف الاحكام الى العلل فى الشرعيات و العقليات بالعقل تيسيرا على العباد لان ايجاب الله تعالى غيب لالان العقل موجب بل فاهم وسيأتى بيان الفرق بين المذاهب فى فصل الاهلية انشاء الله تعالى

ولمابين لزوم الحسن للمأمور به اخذ فى تقسيمه فقال (اما لمعنى فى عينه) كركنى الايمان من التصديق والاقرار لكن التصديق لايحتمل السقوط عن المكلف بحال ولو تبدل بضده العياذبالله يكون كفرا على اى وجه بدله فلايسقط حسنه البتة والاقرار يحتمل السقوط فى حالة الاكراه مع كونه حسنا لعينه اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ومتى احتمل السقوط بعذر الاكراه احتمل الحسن السقوط ايضا ومعنى احتمال السقوط ان لايجب عليه الاقرار حتى لو بدله بضده لايكون كفرا الان اللسان ليس بمعدن التصديق قيل يحتمل الاقرار السقوط بعذر لكن مع بقاء صفة الحسن بدليل انه لو صبر فقتل يكون مأجورا وانما الساقط وجوبه ولايلزم من سقوط الوجوب سقوط حسنه لان عدم الواجب لايستلزم عدم الحسن كالمندوب على انه لانسلم ان الواجب ساقط بل ابيح له مع قيام المحرم اجيب عنه بانه لايلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه اذ لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو اجراء كلمة خبيثة مع بقاء حرمته كما كان الا انه رخص تقديما لحق نفسه على حق الله وكون الصابر مأجورا لكونه باذلا نفسه مؤثرا لحق الله تعالى على حق نفسه بناء على بقاء حرمة اجراء الكلمة لاعلى بقاء حسن الاقرار

(قوله اما لمعنى فى عينه) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا بمعنى انه ثابت قبله لاموجبه فالمأمور به اما ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه اى يدركه العقل بلاواسطة الامور الخارجية عن الذات بمعنى ان العقل لو كان موجبا لحسنه لحسنه حين النظر فى المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم كذا فى ابن نجيم (قوله كركنى الايمان آه) صرح الشارح بركنية الاقرار من الايمان وهو مذهب الجمهور تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفى بجعلها اهم من الاعمال (قوله لكن التصديق آه) اشارة الى التقسيم بان ماحسن فى ذاته نوعان مالايحتمل السقوط ومايحتمله (قوله والاقرار يحتمل السقوط) شنع على احتمال السقوط مع القول بالركنية واجابوا عنه ان المراد بالركنية الركنية الاعتبارية بمعنى ان الشارع اعتبره ركنا لكونه ترجمان القلب وجودا وعدما وعند الضرورة اعتبر عدمه موجودا حكما كما فى الاخرس وبهذا القول يندفع ايضا ما قيل ان الاقرار ان كان من اقسام ماحسن لعينه ولذاته كيف يحتمل السقوط لان ما بالذات لاينعدم اصلا وحاصل الدفع ان المراد بالسقوط عدم اعتبار الشارع اياه لمعارضة مفسدة مساوية او اعظم منه لان مفسدة فوت حق العبد صورة ومعنى فى صورة الاكراه اسقط رعاية حق الله تعالى صورة مع بقائه معنى وهو

التصديق

التصديق تأمل قال فى التلويح الاقرار وان كان جزأ من الايمان الا ان له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار تعتبر جهات الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار انتهى (قوله لان اللسان آه) لان كون التصديق من الايمان لايخفى على احد والتصديق محله القلب والاقرار فعل اللسان وانما اجرى عليه الركنية لكونه دليل التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت يكون متمكنا من اظهاره كان كافرا واذا زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يصر كافرا لان سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق فى قلبه وفى تبديله وقت التمكن دليل على تبديل اعتقاده فكان ركن الايمان وجودا وعدما ولذلك اختص الاقرار بالدليلية دون سائر اعمال الجوارح لكونه متعينا للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع والخلقة حرمة (قوله مع بقاء الحسن آه) هذا هو الاشبه باصول مذهبنا الحنفية لان حسن الشيء عقلي عندنا يعنى مع قطع النظر عن الامر والنهى يوجد فى ذات الشيء جهة ليتحقق ان يكون مأمورا به اومنهيا عنه فترخص الشارع عند الضرورة باقرار ضد المأمور به لايوجب زوال حسن الايمان فى ذاته والله اعلم

(وهو) اى الحسن لمعنى فى ذاته (نوعان احدهما) ما حسن (لمعنى فى وصفه) كالصلوة مثلا فانها حسنة فى نفسها لانها تؤدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم فان اولها الطهارة ظاهرا عن الاحداث والنجاسات وباطنا عن كدورات الكونين ثم جمع الهمة ثم التوجه الى جناب حضرت القدس باطنا وظاهرا بخضوع القلب وخشوع الجوارح (و) النوع الآخر (ملحق بهذا القسم) اى بما حسن لمعنى فى وصفه وان كان حسنه بواسطة لكنه (مشابه للحسن لمعنى فى غيره) كالزكوة فانها بواسطة حاجة الفقير تضمنت اغناء عباد الله تعالى الا ان هذه الواسطة لما كانت بمحض خلق الله تعالى من غير صنع من العبد كانت مضافة الى الله جل وعلا وسقط اعتبار الواسطة فصارت حسنة خالصة من العبد للرب جل شأنه بلاواسطة كالصلوة ولهذا ماوجبت الا على من وجبت عليه الصلوة دون غيره من الصبيان والمجانين والصوم والحج مثل الزكوة فى كونهما ملحقين بما حسن لمعنى فى وصفه فانها بواسطة اشتهاء النفس وشرف فى المكان لما تضمنا قهر عدو الله تعالى وهو النفس بالمنع عما تشتهيه وتعظيم شعائر الله تعالى الحق بما حسن لمعنى فى وصفه (و) حكم (النوعين) ما حسن فى وصفه والملحق به (واحد) فى انه متى وجب على المكلف لايسقط عنه الا بالاداء اوباعتراض مايسقط بعينه

(قوله فمعنى وصفه) اى من غير نظر الى واسطة خارجة عن مفهوم الفعل (قوله فانها حسنة بنفسها) اى فانها حسن لحسن فى نفسه لانها مشتملة على افعال واقوال ووضعت لتعظيم الله تعالى كما قال الشارح والتعظيم له تعالى حسن فى نفسه فالصلوة مثال لما هو حسن فى ذاته باعتبار جزئه

اعترض بان الصلوة كانت بواسطة الكعبة كالحج واستحقاق المعبود فتكون حسنا لحسن فى غيره اجيب بان حسنها لم يتوقف الى الكعبة بخلاف الحج ولهذا كانت النافلة على الدابة حسنة وبان الاستحقاق لاينافى الحسن لحسن فى نفسه بل يؤكده والالم يكن الايمان حسنا لحسن فى نفسه وهى تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركت الاقرار فى احتمال السقوط لكن الصلوة ادنى من الاقرار اذليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذلاتدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الاعلى هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لاعمل سائر الاركان كذا فى المرآة

(قوله اى ملحق بما حسن لمعنى فى وصفه) يعنى ان هذا الفعل ليس حسنا فى نفسه بل بواسطة امر يعرف العقل انه المطلوب بالامر والمتصف بالحسن ولكنه لاعبرة لهذه الواسطة وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الفعل التى ورد الامر به فكان تعبدا محضا ولذلك جعل من جملة الافعال التى كانت حسنها لنفسها (قوله فانها بواسطة حاجة الفقير تضمنت الح) يعنى ان حسنها ليس لذاتها لان الزكوة تنقيص المال وانما حسنها بالغير وهو الحاجة اذ بواسطتها تضمن الزكوة اغناء العباد حتى لولم توجد لم توجد المتضمن (قوله الاان الواسطة لماكان) يعنى ان الحاجة لما ثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبار الواسطة وحسنها فصارت حسنة خالصة وتعبدا محضا ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره فان قلت لايلزم من هذا كونها حسنة لمعنى فى نفسه لانه امان يكون لعينه اولجزئه وليست فيهما شىء فيهما قلنا لما سقط حسن الوسايط حكمنا انه حسن فى نفسه وان لم نعلم جهة حسنه لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه (قوله والصوم والحج مثل الزكوة) يعنى ان الصوم فى نفسه منع النفس مما اباح لها مالكها من النعم والحج ايضا فى نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن فليس فى كليهما حسن (قوله بواسطة اشتهاء النفس وشرف المكان) ولكن لما كان اشتهاء النفس بمحض خلق الله تعالى والبيت من حيث انه بيت كسائر البيوت ليس فيه شرف الابجعل الله تعالى شرف فاسقط اعتبارهما عن الوساطة فصار الصوم والحج تعبدا محضا لوجه الله تعالى كانهما حسنان بلا واسطة ولذلك التحقا بما حسن لمعنى فى وصفه (قوله باعتراض مايسقط بعينه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم وقوله بعينه احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما يثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله اوباعتراض مايسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لاوجه لايراده فى هذا الموضع لانه فى بيان حسن ما يثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لايستقيم قوله اوباعتراض مايستقيم

بعینه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لایسقط بعارض اجیب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحیض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب یتوجه عند ضیق الوقت بحیث لایسع غیر الوقتیة ثم یسقط عنها اذا حاضت اونفست فی آخر الجزء کماسبق فی مباحث المقید بالوقت کذا فی المرآة وقد یقال ان المراد منه ما ثبت بالسبب الاان السبب لماعرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الی الامر بواسطته کماصحت اضافة ما ثبت به المقتضی الی المقتضی ولا یخفی ما فیه فتدبر

ولمافرغ من القسم الاول من الحسن شرع فی القسم الثانی منه فقال (واما لمعنی فی غیره) ای الموصوف بالحسن هو الغیر لانفس المأمور به بل المأمور به وسیلة الی ذلك الغیر امامن حیث السبب اولکونه شرطا لصحته فالاول کالسعی للجمعة فانه حسن لمعنی فی غیره لان السعی فی نفسه عمل مباح وانماحسن لانه یتمکن به من اداء الجمعة حتی اذا تمکن منها بلاسعی سقط الامر اذ السعی لاللجمعة لایحسن اصلا ولایتأدی به الجمعة بحال والثانی کالوضوء للصلوة فانه من حیث انه مفید طهارة للبدن لیس بعبادة مقصودة لانه فی نفسه تبرد وانماحسن لکونه شرطا لصحتها ولایتأدی بدونه الصلوة بحال ویسقط بسقوطها ویستغنی الصلوة عن صفة القربة فی الوضوء وهی النیة حتی جاز الوضوء بغیر نیة (وهو) ای ذلك الغیر الذی حسن المأمور به لاجله (نوعان ایضا) کما ان القسم الاول نوعان (احدهما ما لایؤدی بالمأمور به) کالصلوة مع الوضوء فان الوضوء حسن لکونه وسیلة الی الحسن وهو الصلوة فالوضوء مأمور به بقوله تعالی فاغسلوا والغیر الصلوة ولایؤدی ذلك الغیر بالوضوء المأمور به (والآخر) من النوعین (مایؤدی به) ای بالمأمور به کاعلاء کلمة الله تعالی وقهر عدوه مع الجهاد فان الجهاد مأمور به بقوله تعالی جاهدوا فانه غیر حسن فی نفسه لکونه تعذیب عباد الله وتخریب بلاد الله وهدم بنیان الرب وقد قال النبی علیه السلام الآدمی بنیان الرب ملعون من هدم بنیان الرب وانماصار حسنا لکونه وسیلة الی الحسن وهو اعلاء کلمة الله وقهر عدوه جل وعلا واعلاء کلمة الله معنی غیر الجهاد والجهاد مأمور به والغیر اعلاء کلمة الله وذلك الغیر یحصل بنفس المأمور به بخلاف الوضوء مع الصلوة (وحکمهما) ای حکم النوعین فی الحسن لمعنی فی غیره (واحد ایضا) فی ان یجب بوجوب الغیر ویسقط بسقوط الغیر کوجوب الوضوء بوجوب الصلوة وسقوطه بسقوطها وکوجوب صلوة الجنازة باسلام المیت والجهاد بکفر الکافر وسقوطهما بسقوط بالاسلام والکفر

(قوله هو الغیر) بان یکون ذلك الغیر واسطة فی العروض ومتصفة بالحسن بالذات وبحسنها صار الفعل المأمور به حسنا (قوله فی نفسه عمل مباح) وانمایتصف بالحسن بکونه وسیلة الی الحسن کالصلوة مثلا (قوله ولایتأدی به الجمعة) ومعنی عدم التأدی ان لایسقط المقصود بالامر وهو الغیر عن الذمة بنفس ذلك الفعل بل لابد ان یوجد المقصود بالمأمور به بفعل آخر

(قوله كوضوء الصلوة) اى كوضوء كان وسيلة للصلوة لامطلق الوضوء فليس فى التمثيل شائبة الخفاء (قوله ويستغنى الصلوة عن صفة القربة) لان الصلوة انمايفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهوكونه طهارة لاباعتبار وصفه وهوكونه عبادة والمفتقر الى النية هووصفه لاذاته (قوله ولايؤدى ذلك الغير آه) اى لايسقط ذلك الغير عن ذمة المكلف بالوضوء بل بافعال مخصوصة واركان معلومة (قوله كاعلاء كلمة الله) اى كلمة الشهادة واعلائها حسن لنفسه واسطة فى اتصاف الجهاد بحسنه الذى هو المأمور به بقوله تعالى وجاهدوا وقاتلوا (قوله يحصل بنفس المأمور به) اى من غير احتياج الى فعل آخر (قوله وسقوطه بسقوطها) فان سقطت الصلوة بالحيض والنفاس مثلا سقط وجوب الوضوء للصلوة ولوسقطت الجمعة لعذر من الاعذار سقط السعى (قوله بسقوط الاسلام والكفر) بان ارتد المسلم العياذ بالله اوعلم كونه منافقا سقط الصلوة عليه كما قال الله تعالى فى حق المنافقين ولاتصل على احد منهم مات على قبره وكذا لو اسلم الخلق كلهم سقط فرض الجهاد وان كان ذلك خلاف الواقع وفى الخبر لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة

وهذا القسم هو الكامل فى كونه حسنا لغيره اذ ليس له مشابهة للحسن لمعنى فى نفسه وهذا مقابل للقسم الاول من الحسن لعينه صدق الاصول

لما فرع من تقسيم لازم الامر شرع فى تقسيمه بحسب الوقت فقال (ثم الامر نوعان) النوع الاول (مطلق) عن الوقت اى بان لم يذكر له وقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة كقوله لله على ان اتصدق بدرهم ولم يعين وقتا (فلايوجب الاداء على الفور) بل يوجب على التراخى (فى الصحيح) من مذهب علمائنا رحمهم الله يعنى يجب مطلقا عن الوقت وكان خيار التعيين اليه ولو مات قبل الاداء يأثم بتركه وقال ابو الحسن الكرخى يوجب الاداء على الفور قلنا قول القائل لغيره افعل الساعة مقيدا يوجب الاداء على الفور وقوله افعل مطلقا لو اقتضى هذا الفور ايضا لم يكن بين المطلق والمقيد فرق فى الحكم هف

(قوله لما فرع من تقسيم لازم الامر) اى المأمور به فانه قسمه اولا باعتبار حالة للمأمور به فى نفسه من الاداء والقضاء والحسن لعينه اولغيره وثانيا باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فهو تقسيم ثان للمأمور به والمقسم فيهما الواجب فتدبر (قوله مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفوته والا فالمطلق ايضا موقت بمعنى انه واقع فى الوقت (قوله بل يوجب على التراخى فى الصحيح) من مذهب علمائنا الحنفية الاان مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عندهم اعم من الفور وغيره وهو مراد المصنف والشارح كصدر الشريعة والمختار عدم وجوب التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالتراخى الاتيان بالمأمور به متأخرا عن ذلك الوقت وفسر صاحب افاضة الانوار بجواز تأخيره عنه مالم يغلب على ظنه فواته قال ابن نجيم هذا احسن من التفسيرين

الاولين لان المقصود من قولهم على التراخى افادة جواز التراخى لاالتقييد بزمن اوعدمه كذا فى نسمات الاسحار (قوله يأثم بتركه) فقط اى لايأثم بتأخيره واما على القول بالفور انه يأثم بالتأخير ايضا (قوله يوجب الاداء على الفور) ومعناه انه يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان بمعنى انه يأثم بالتأخير وتمسكهم على القول بالفور ان الوقت يثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلايبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولان الاحتياط على القول بالفور لان الاحتياط فى امر العبادة لازم والتأخير تفويت لانه لايدرى ايقدر على الاداء فى الوقت الثانى اولايقدر وبالاحتمال لايثبت التمكن من الاداء فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا والجواب انا لانسلم انه تفويت لانه يتمكن من الاداء فى جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه فى الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لايصلح لبناء الاحكام عليه فيجوزله التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به والظن من امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد فى الاحكام فيجوز بناء الاحكام عليه كذا حققه ابو النصر رحمه الله ولنا ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالاستقبال فمالايحتاج الى القرينة هو الاصل وموجب اللفظ وقضية البرهان ولايعارض علينا بالقلب لان ما قلنا به من التراخى اعم واورد بان مدلول الامر طلب الفعل والفور والتراخى خارج منه وايضا انهما من صفات الفعل وهو المصدر ولادلالة لاحدهما اذ من المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لادلالة على خصوصية شىء منها وايضا لوكان للفور لعاد على موضوعه بالنقض كمابينه الشارح لكن لهم ان يقولوا انا نقول بالفور اذا لم يقترن به شىء من القيود لامطلقا فلايكون عند التقييد مفيدا للفور حتى يلزم الخلف والتناقض

(و) نوع (مقيد به) اى بالوقت اى خص جوازه بوقت معين تفوت العبادة بفوته (وهو) اى المقيد بالوقت (انواع) النوع (الاول ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) حتى يؤدى فى بعضه ويفضل البعض الآخر عن الاداء (و) يكون الوقت (شرطا للاداء) حتى يفوت الاداء بفواته بديهة اقتضاء فوت الشرط فوت المشروط (و) يكون الوقت (سببا للوجوب) حتى يختلف اداء الواجب باختلاف صفة الوقت حتى فسد الفجر بطلوع الشمس لكمال سببه ولم يفسد العصر بغروبها لنقصان سببه ويفسد التعجيل قبل الوقت ضرورة ايجاب اختلاف السبب اختلاف المسبب كاختلاف الالم باختلاف الضرب شدة وضعفا ولما جعل الوقت سببا للوجوب مع كونه ظرفا للاداء امتنع ان يجعل كل الوقت سببا لان اعتبار جانب السبب فيه يقتضى تأخير الاداء عن الظرف حينئذ فتبطل الظرفية واعتبار جانب الظرفية يقتضى وجود الحكم قبل تمام السبب فتلغو السببية فوجب ان يجعل بعضه سببا والجزء السابق اولى به لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية والاتنتقل الى الجزء الثانى ثم وثم الى ان يضيق

الوقت عند زفر ره والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعينت السببية فيه ضرورة انه لايبقى مايحتمل نقلها اليها فتعين فى هذا الوقت حال المكلف من الاسلام والبلوغ والسفر والعقل والطهر واضدادها فافاد الجزء الاول الوجوب وصحة الاداء بعده لاوجوب الاداء اذ هو بالخطاب ونفس الوجوب غير وجوب الاداء كما فى ثمن البيع ومهر النكاح تأمل (وهو) اى الوقت الجامع للقيود الثلاثة

(قوله تفوت العبادة بفوته) اى يكون قضاء كالصلوة اولايكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار (قال ظرفا للمؤدى) المؤدى من الصلوة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة والاداء اخراجها من العدم الى الوجود فى الوقت (قوله حتى يؤدى) اشارة الى معنى الظرف وحاصله ان يكون الفعل واقعا فيه ولايكون مقدارا به فانه اذا اكتفى فى اداء الصلوة على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء ويجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت (قوله شرطا للاداء) اذ لايتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل فى مفهومه ولامؤثرا فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة وهى لم تفت بفوته (قوله سببا للوجوب) اى سببا ظاهرا لنفس الوجوب لالوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب ومعنى كونه سببا ان يكون امرا ظاهرا دل الدليل السمعى على كونه معرفا لوجوب المؤدى ومفضيا اليه بحيث يترتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة والا فالسبب الحقيقى لوجوب العبادات مطلقا تتابع نعم الله تعالى على العباد وهو يقتضى الشكر فى كل ساعة ولكن تتابع ذلك النعم لما كانت فى الاوقات جعلت الاوقات سببا للصلوة باقامة المحل مقام الحال تيسيرا للعباد ثم ان فى ذلك وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء والمحققون من ائمة الحنفية فى تغاير الوجوب على وجوب الاداء بان الاول اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى اولزوم مال متصور فى الذمة ووجوب الاداء لزوم اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى قال صدر الشريعة ان نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل اومال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به والقولان متقاربان قال بعض المحققين ولكل منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت نيابة عن تتابع النعم عند المحققين ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك واما وجود الاداء فسببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته والظاهرى استطاعة العبد وقدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرايط التأثير (قوله حتى يختلف) دليل لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لايقدح فى كونه امارة السببية (قوله باختلاف

صفة الوقت) اي ان كان الوقت كاملا فالواجب كامل اوكان الوقت ناقصا فالواجب ناقص (قوله حتى فسد الخ) تفريع على الاختلاف يعنى ان ماوجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد ره وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ماقبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ماوجب كاملا لايؤدى ناقصا وحديث ابى هريرة رضى الله عنه ورد قبل النهى عن الصلوة فى الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار (قوله ولم يفسد العصر) لان الجزء الاخير الذى وجد الشروع فيه فاسدا موصوف بالكراهة لانه وقت احمرار الشمس فاذا استأنى فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا فاذا غربت الشمس بعد الشروع لم ينتقض باداءه بعد خروج الوقت ويرد على هذا الاصل انه اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لايجوقضاؤه فى اليوم الثانى وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه واجيب بانا لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائز اوعلى التسليم ان صورة النقض ليست مماوجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مماوجب كاملا لما ان الوقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولافساد وانما النقصان فى العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس فلانقصان فيه بل المعقول فيه يقع ناقصا الا ان تحمل ذلك النقص ضرورى لوادى فيه لانه مأمور بالاداء فيه فاذا فات الوقت عدم الضرورة فلايخرج عن عهدته الا بكامل بخلاف مالوقضى فى وقت مكروه ماقطعه من النفل المشروع فيه فى وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان آثما لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل مايلزمه من النقص لوادى عندها التلاوة والحضور كذا حققه ابن الهمام فاذا يرجع كون الوقت ناقصا الى تعلق امر الشارع باداءها فى ذلك الوقت ولو بالكراهة (قوله ويفسد التعجيل) آه وهذا ايضا من امارات كون الوقت سببا للوجوب لان تقديم المسبب على السبب لايجوز اصلا (قوله يقتضى تأخير الاداء) والسبب يجب ان يقدم على المسبب فحصل التنافى بينهما ولذلك قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول وتقرره الجزء المتصل بالاداء ان ادى فيه والكل فى القضاء لانه ليس بظرف للقضاء فلامنافات فيضاف الوجوب الى جملة الوقت (قوله والجزء الاول اولى به) يعنى لما لم يجز كون جميع الوقت سببا لمنافات الظرفية السببية ان ادى فى وقته اولزوم الاداء بعد وقته ان ادى بعد تمام الوقت جعلنا بعض الوقت سببا وظهر ان ذلك البعض هو الجزء الاول (قوله لعدم مايزاحمه) اذ المعدوم لايصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولولم يكن سببا لماصح (قوله تقررت السببية فيه) لعدم الضرورة الى الانتقال ولحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر

وان كان المقصود الاصلى هو الابتلاء فى التحقيق ولايحكم بالتعيين على الجزء الاول والالماوجبت على من صار اهلا للصلوة فى آخر الوقت واللازم باطل بالاجماع ولايعين آخر الوقت ايضا والالماصح الاداءفى اول الوقت لامتناع تقدمه على السبب فان قلت المسبب ههنا نفس الوجوب لاالاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والافلاسببية حتى تنتقل قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء اولم يتصل وانما المنتفى هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ماقيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور كذا فى ابن ملك (قوله والانتقال) وذلك لانه لولم تنتقل فاما ان ينضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تنضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على من سافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان انضمت اليه يلزم التخطى من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل فان قلت الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية قلت قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (قوله الى ان يضيق الوقت عند زفر) فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لايسع مابعده الافرض الوقت لان الانتقال الى مابعده يؤدى الى التكليف بالمحال فان اسلم الكافر اوبلغ الصبى اوافاق المجنون اوطهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدثت هذه العوارض بعد مضى هذا الجزء لايلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ماكلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا (قوله والى آخر جزء الوقت الخ) اى الجزء الاخير الذى لايسع بعده الاالتحريمة لاالجزء الذى لاجزء بعده اصلا وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لاقضاء واما لما ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولاشك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع كذا فى المرآة (قوله فتعين فى هذا الوقت حال المكلف) حتى اذا اسلم الكافر اوبلغ الصبى اوافاق المجنون اوطهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان شرع فى ذلك الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء وان كانت واحد من هذه الاوصاف فى ذلك الجزء لم يجب لعدم ثبوت اتصال الاداء عليه فى حال اهليته وكذا ان كان مقيما فى ذلك الجزء وجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء

وان

وان سافر فی ذلک الجزء وجب علیه صلوة السفر وان کان مقیما فی الاجزاء المتقدمة (قوله الوجوب) ای نفس الوجوب وصحة الاداء بعده ای بعد الوجوب ومعنی الصحة کون الفعل موصلا الی المقصود الدنیوی والمقصود الدنیوی فی العبادات تفریغ الذمة وقد تقرر عندهم ان اول الوقت سبب لنفس الوجوب واشتغال الذمة به فلو صلی فی اول الوقت فقد فرغ ذمته عما اشتغلت به وهو معنی الصحة فظهر ان صحة الصلوة فی اول الوقت انما هی لانعقاد سبب وجوبها لالتوجه الخطاب لانه سبب وجود الاداء لاسبب نفس الوجوب الذی یدور علیه الصحة والاشتغال یحصل بقیام الاهلیة وصلوح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب ویترتب علیه وجوب الاداء وللاول تقدم فی اعتبار العقل وسبق فی الملاحظة وعلیة للثانی فانه لولم یکن نفس الوجوب سابقا فای شیء یجب اداوءه وهذا هو مراد صاحب الکشف من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنی ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلک الفعل الی الوجود وهو فی محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة ولیس المراد منه تصور من علیه الوجوب او تصور احد غیره ولاان المراد یجب وقوعه بدون ان یجب ایقاعه من المکلف بل هما شیئان فی اعتبار العقل مع نسبة الترتب بینهما وقد یقال ان وقت الواجب فی الصلوة لما کان موسعا لم یعتبر فی نفس الوجوب زمان معین بل اکتفی بزمان ما تحقیقا لمعنی التوسعة بخلاف وجوب الاداء حیث اعتبر فیه زمان معین وهو عند الشروع او حین تضیق الوقت (قوله الجامع للقیود الثلاثة) وهی کونه ظرفا للموءدی وشرطا للاداء وسببا للوجوب فان مطلق الوقت ظرف لها والجزء الاول منه شرط للاداء وکل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سببه فالمحکوم علیه مخالف بالاعتبار فلامنافات کما سبق

(وقت الصلوة ومن حکمه) ای من حکم النوع الاول (اشتراط نیة التعیین) ای اشتراط النیة التی هی التعیین فالاضافة بیانیة والا فالمقصود تعیین النیة لانیة التعیین اما اشتراط نفس النیة فلان صرف ماهو حقه من المنافع الی ماهو علیه لایکون الابالنیة واما التعیین فلان المشروع لما تعدد فی هذا الوقت لم یتعین فرض الوقت بالاطلاق بل ان یقول نویت ان اصلی بل یحتاج الی تعیین الوصف بان یقول نویت فرض الظهر مثلا واذا کان تعیین النیة لازما (فلا یسقط) اشتراط التعیین (بضیق الوقت) هذا جواب عن شبهة تردد هی ان التعیین لما شرط باعتبار ان الوقت ظرف یسع فیه غیر الواجب ینبغی ان یسقط بضیق الوقت اذلایسع فیه غیر الواجب فقال فلا یسقط هذا الشرط بالعوارض کالنوم والاغماء فی اول الوقت ولابتقصیر العباد مع ان احتمال التعدد باق فی هذا الوقت الضیق ولهذا لو قضی فیه فرض آخر جاز (ولایتعین) جزء من ذلک الوقت للاداء (الابالاداء) ای باختیار العبد حتی لو قال عینت هذا الجزء ولم یشتغل بالاداء لم یتعین ویجوز الاداء بعده اذلیس للعبد ولایة وضع الاسباب والشروط (کالحانث) ای ونظیره الحانث فی عدم التعین بتعیینه فانه مخیر بین الاطعام والکسوة

والتحرير ولو قال عينت الاطعام للتكفير لايتعين مالم يكفر به ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء

(قوله لان المقصود تعيين النية آه) قال ابن نجيم ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان اولى وانما اشترط تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الاعند تعيين الوصف فيجب تعيينه (قوله فلان صرف ماهو حقه آه) وهو الزمان الصالح للصرف الى مرافق المعيشة الى ماعليه وهو حصره الى التوجه بمناجات ربه واداء الفريضة (قوله بالعوارض) لانها لاتعارض الاصول لكون الاصل فيها العدم ولهذا لايسقط الصلوة الواجبة بالسبب الشرعي اذا لم يفض الى الحرج بل يجب القضاء واذا لم يسقط بالعوارض فلان لايسقط بتقصير العبد اولى ولان التقصير لايصلح سببا لسقوط الواجب كذا فى التقرير (قوله فرضا آخر جاز) لبقاء مشروعية الغير فى هذا الوقت بخلاف الصوم الفرض لانه لو نوى فيه نفلا اوواجبا آخر يصح كله عن فرض الوقت (قوله الابالاداء) اى لابالقول ولابالقصد ايضا حتى لونوى التعيين بلا اشتغال بالاداء لم يتعين ولم يذكره لكونه معلوما بالطريق الاولى بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا اوقصد الشارك الشارع فى وضع المشروعات وهذا لان الشارع وضع الوقت سببا وشرطا على الاطلاق فلو عين العبد لزم تقييد المطلق وهو نسخ والنسخ من وضع المشروعات بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلا فساد فيه (قوله لايتعين مالم يكفر به) ويصح ان يكفر بغيره لما عرفت من ان ذلك ينزع الى الشركة وانما يتعين ضرورة فعله فان ذلك لاينزع اليها

(و) النوع (الثانى) من انواع المقيد بالوقت (ان يكون الوقت معيارا له) اى للمؤدى اراد بالمعيار الوقت المثبت قدر الفعل ولاينفصل كل واحد منهما عن الآخر كالكيل فانه مثبت قدر المكيل (و) يكون الوقت (سببا لوجوبه) لانه اضيف اليه يقال صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية لانها توجب الاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب لان المسبب حادث به شرعا (كشهر رمضان) فان الصوم قدر به فيكون الشهر معيارا له من غير تفاضل احدهما عن الآخر (ومن حكمه نفى غيره) اى من حكم المعيار نفى اداء غير المؤدى (فيه) اى فى المعيار فان الشرع اوجب شغل الوقت بالصوم ولايسع فيه الاصوم واحد فينتفى غيره ضرورة كالمكيل والموزون فى معياره فاذا كان غيره منفيا (فيصاب بمطلق الاسم) بان ينوى الصوم مطلقا اذ التعيين يحصل بنية مطلق الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم فى هذا الوقت تعين فى زمانه فاصيب بمطلق النية (و) يصاب (مع الخطأ فى الوصف)

بان

بان ينوى القضاء والكفارة والنذر فكان كما اذا قوحد زيد بمكان وليس فيه غيره فسواء لك ان تنادى باسم جنسه بياحيوان ويارجل اونوعه بياانسان اذلا يتعين بهذا الخطاب غير زيد فكذا فيما نحن فيه ولما لم يكن هذا الحكم عند الامام الاعظم رحمه الله على الاطلاق استثنى منه فقال (الا فى المسافر) اى يصاب بمطلق الاسم فى رمضان الا فى حق المسافر (فانه ينوى واجبا آخر عند ابى حنيفةره) لانه اهم اذلو مات المسافر فى السفر يوءاخذ بالمقدم على رمضان ولا يوءاخذ بصوم رمضان وقالا لم يبق غيره مشروعا ولم يجز اداء واجب آخر فيه من المسافر ولابى حنيفة انه غير مطالب بالاداء فيه فصار كشعبان ولان المرخص للمسافر وهو السفر لا ينعدم بفعل الصوم بخلاف المريض اذ المرخص فى حقه وهو العجز ينعدم بالصوم فيلحق بالصحيح (وفى النفل عنه روايتان) فى رواية يقع عن المنوى لقيام المرخص وفى رواية عن الفرض لانه انما رخص قضاء لحاجته وتخفيفا عليه فيظهر فيما فيه ضرورة من القضاء والنذر والكفارة ولا ضرورة فى النفل فلا يظهر الترخص فى حقه (ويقع صوم المريض عن الفرض فى الصحيح) اذ المرخص فى حقه وهو العجز ينعدم بالصوم فيلحق بالاصحاء اى يقع صومه عن رمضان باى وجه نوى

(قوله معيارا) اى يكون الوقت الواجب مساويا للموقت فيسمى ذلك الوقت معيار الوجود الواجب ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب الموقت ايضا مضيقا (قوله والاضافة دليل السببية) وقد يضاف الى الشرط مجاز الوجود الحكم عنده وايضا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه دليل عليها فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من هنا شرطية فتكون ادل على السببية واما كون الصوم معيارا فلانه يستغرق اجزاء سائر ايامه ولا يفضل منها عنه شيء والايام هى المرادة من الشهر شرعا وان كان شهر رمضان لغة اسما للايام والليالى معا فيندفع منع كونه معيارا ثم السبب مطلق شهود الشهر بناء على ماهو الظاهر من النص والاضافة كما ذكره الشارح لان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول من الليلة الاولى منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه هذا ما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى آخر الوقت وذهب الاكثرون الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافيه فلا يصلح سببا لوجوبه ويوءيد القول كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيارا للصوم والاجماع على خلافه قال بعض المحققين وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود

الشهر مطلقا (قوله فينتفى اه) اراد بالانتفاء عدم المشروعية يوءيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلاصوم الارمضان (قال فيصاب بمطلق الاسم) اى يتأدى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لتعيين الفرض كنويت الصوم فان مرادهم بمطلق النية نية مطلق الصوم من غير تقييد بكونه نفلا اوفرضا وليس المراد ان الصوم يصح بالنية المطلقة من حيث انهانية وقال مالك والشافعى ره لايصح اداء رمضان الابنية على التعيين كما فى الصلوة وعند الحنفية يصح بمطلق الاسم ومع الخطأ فى الوصف فيصح بنية النفل وبنية واجب آخر مثل القضاء والكفارة والنذر ولنا اما فى النية المطلقة فلان رمضان متعين للفرض لايسع غيره والاطلاق فى المتعين تعيين وحاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفى صحة غيره واما فى نية النفل فلان وصفه بالنفل خطأ فيبطل ويبقى الاطلاق وهو تعيين ولوصام مقيم على غير رمضان لجهله به فوافقه فهو عنه وهذا الدليل يجرى فى الوصف بغير النفل ايضا والحاصل ان الاوصاف المذكورة خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن خطاء لازما للصوم بقى الاطلاق اذ اللازم احد الاوصاف لاعلى التعيين وبطلان وصف معين لايوجب بطلان الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هنا فح بقى الاطلاق بلاشك وبهذا يسقط مايقال ان الصوم لايوجد بدون الوصف ولم يوجد هنا سوى النفل اوالواجب الآخر وبطلانهما يقتضى بطلان الاصل قال فى المسلم اذا بقى جهة الخصوص شرعا بقى مطلق النية المصححة لوجود الفعل شرعا ومعلوم ان النوع اذا انحصر فى فرد واحد كان ذلك الفرد متحققا بتحقق ذلك النوع ومقتضى له فتأمل انتهى ثم ان بطلان الوصف لايوجب بطلان الاصل اصل مطرد عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى خلافا لمحمد ره فينبغى ان يكون فى هذه المسئلة خلافه ايضا ووفق بعضهم بان محمدا رحمه الله انما يقول بان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فيما اذا كان الوصف فصلا منوعا واما اذا لم يكن منوعا كما فى الصوم فى شهر رمضان فلا يخالفهما فى تلك القاعدة فالمسئلة متفق عليها بين ائمتنا رحمهم الله تعالى هذا اثر الفضل الفخيم من الله الكريم (قوله مع الخطاء فى الوصف) لانه لغو اذ المتوحد فى الزمان كالتوحد فى المكان وهو يصاف باسم الجنس والعلم والوصف خطابا كما يقال للرومى لايكون فى الدار سواه يا انسان يازيد يااسود يتعين ذلك الرومى بالخطاب فكذا المتعين فى الزمان (قوله يصاب بمطلق الاسم الاالخ) استثناء متصل يتعلق بقوله ومع الخطاء فى الوصف اى يصاب بنية اصل الصوم مع الخطاء فى الوصف فى حق الجميع الافى المسافر بناء على القول الغير الاصح من مذهب ابى حنيفة ره فلايقع صوم الوقت عن رمضان لو اطلق المسافر النية واذا لم يقع فى المطلق لم يقع فى ارادة واجب آخر بالطريق الاولى لان الصحة به انماهى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى فنفس الوجوب وان كان ثابتا فى حق المسافر بشهود الشهر الا انه ينوى واجبا آخر فانه اهم هذا توجيه كلام الشارح لكن الظاهر المتبادر من كلام

المصنف

المصنفره انه استثناء منقطع من قوله والخطاء فى الوصف لامن مطلق الاسم عند ابى حنيفةره بدليل صحة اداء المسافر بمطلق الاسم قال فى مجمع الانهر ولو اطلق المسافر النية فالاصح انه يقع عن رمضان ولقول المصنف ينوى واجبا آخر فحاصل المعنى اى يصاب صوم الشهر بنية الصوم مع الخطاء فى الوصف فى حق الجميع الافى مسافر اذا نوى واجبا آخر فانه يقع عما نوى والله الموفق بالتحقيق (قوله لانه اهم) وتوضيحه ان المسافر لماترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ماهو اهم عنده لانه مادام فى السفر مؤاخذ بماذكر دون صوم رمضان فاذاجاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى كذا فى المرآة (قوله لمالم يبق غيره) يعنى ان المشروع فى هذا الوقت هو صوم الوقت فى حق الجميع لان سبب وجوبه تحقق فى حق المسافر ايضا ولهذا لوصام عن فرض الوقت يجزيه بالاجماع وشرعيته ينفى شرعية الغير لكنه رخص بالفطر تخفيفا له وذالايجعل غيره مشروعا فاذا لم يأخذ الرخصة لم يبق فى حقه الاصوم الوقت فيقع عنه وان نوى نفلا اوواجبا آخر (قوله فصار كشعبان) فلايصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين فلايتأدى صوم رمضان عن المسافر بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتأدى فى رواية ابن سماعة عنه هو الصحيح (قوله بخلاف المريض) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفةره فان الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذاصام فى رمضان بنية واجب آخر اونفل هل يقع عن رمضان اوعمانوى فقيل يقع عمانوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة واحترز بقوله فى الصحيح عما روى عن ابى الحسن الكرخى ان المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفةره وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

(و) النوع (الثالث) من انواع الامر المقيد بالوقت (ان يكون الوقت معيارا للمؤدى لاسببا له كقضاء شهر رمضان) اى الوقت فى قضاء شهر رمضان وكذا فى النذر والكفارات معيار لها لاسبب لان مقدار الصوم المقضى لايعرف الابالوقت ولهذا لايتحقق قضاء صوم يومين فى يوم واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين فظهر ان الوقت معيار للقضاء لاسبب اذ سببه شهود الشهر (وشرط فيه التعيين) اى فيمايكون الوقت معيار الاسببا التعيين من النية لتعدد المشروع فيه ايضا فلا يصاب بمطلق الاسم ويشترط التبييت لانه لم يتوقف الامساك فى اول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لاعلى واجب آخر لانه محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الاصلية لاعلى المحتمل فشرط التبييت ليقع الامساك فى الاول من محتمل الوقت وهو القضاء لامن موضوعه الاصلى وهو النفل (ولايحتمل) قضاء رمضان (الفوات بالتأخير) اذ وقت القضاء غير متعين الى ان

يموت بخلاف الصلوة الخمس وصوم شهر رمضان لتوقتهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثمة

(قوله قضاء صوم يومين) ان كانا قصيرين اى لا يتحقق فى يوم واحد وان كان طويلا بل يتحقق قضاء يومين فى يومين (قوله فى شهرين) بل فى اربعة اشهر (قوله سببه شهود الشهر) كالاداء وسبب صوم الكفارة اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان او مطلقا الا ان سببه النذر لا الوقت ولذا جاز فى المعين قبل وقته لكنه فى المعين مشابه للقسم الثانى من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه كذا فى نسمات الاسحار نقلا عن ابن نجيم (قوله لتعدد المشروع فيه) فاى نوع من الصوم نوى يصح عنه على السواء وذلك معنى التعدد فلم يكن الوقت متعينا لصوم واحد فقط حتى يكون الاطلاق تعيينا بتلك القرينة (قوله ويشترط التبييت) زاد ذلك للاشارة الى انه لا يكفى التعيين فقط وهذا حكم هذا النوع لانه لما لم يكن الوقت متعينا كان الصوم من عوارض الوقت فلابد من التبييت لينعقد من اول اليوم عن القضاء لانه لو شرع بمطلق النية او بنية مباينة يقع الامساك فى اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء الا اذا نوى عنه فينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت وهو القضاء (قوله اذ وقت القضاء غير متعين) الى ان يموت فكلما صام كان اداء لا قضاء لان كل العمر محل له فهو المراد بعدم الاحتمال لا انه لا يفوت اصلا لانه يفوت بالموت

(و) النوع (الرابع) من انواع الامر بحسب الوقت (ان يكون) الوقت (مشكلا) يشبه المعيار والظرف (كالحج) وذلك لان الحج فرض العمر و وقته اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وذو الحجة من كل سنة ولا يتصور فى سنة الا حجة واحدة فعلى اعتبار انه ان عاش سنين يكون الوقت متسعا وكان اشهر الحج فى كل عام صالحا للاداء بمنزلة اجزاء الوقت فى الصلوة فكان ظرفا وعلى عدم اعتبار ادراكه الى السنة الثانية يكون معيارا (ومن حكمه) اى الحج (تعيين ادائه فى اشهر الحج) فى العمر متى اتفق يعنى كل عام صالح لادائه حتى لو اخر عن العام الاول واداه فى عام آخر كان مؤديا لا قاضيا وكذا من حكمه الاثم بتفويت الحج فى عمره وهذا بلا خلاف وانما الخلاف فى ان الحج واجب على التوسيع او على التضييق فقال ابو يوسف رہ وجوبه على التضييق فتعين اشهر الحج من العام الاول حتى لا يسعه التأخير ويأثم به لان الخطاب توجه عليه فى العام الاول فتعين للاداء اذا نعدام صفة التعين للمزاحم وذلك بادراك السنة الثانية ولم يدركها حقيقة وكذا تقديرا اذ الموت فى هذه المدة غير نادر فلم يوجد المزاحم وقال محمد رہ لم يتعين السنة الاولى بدليل صحة النفل فيها ولانه لو تعين لصار بالتأخير مفوتا لا مؤديا والله اعلم

(قوله يشبه المعيار والظرف) اشار به الى انه ليس المراد من المشكل معناه الاصطلاحى عند

الاصوليين

الاصوليين بل بمعنى ذاشبهين (قوله كالحج) اى كوقت الحج (قوله وذلك آه) وبيانه من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة والثانى بالنسبة الى سنى العمر كما ذكره الشارح (قوله فكان ظرفا) لزيادة الوقت على الواجب كوقت الصلوة لامن كل وجه اذلا يأثم بالتأخير فيها ولايبقى فى ذمته بخلاف الحج (قوله يكون معيارا) لتعين هذا العام لاداء الفرض كنهار رمضان للصوم لكن افعال الحج لايستغرق جميع اجزاء الوقت لوقوعها فى بعض عشر ذى الحجة فليس معيارا حقيقة (قوله وانما الخلاف آه) بيان لاشكال بوجه آخر وحاصله ان محمدا ره يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلايكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلايكون كالصوم فثبت الاشكال (قوله على التوسيع اوعلى التضيق) فان اعتبر ادراك العام الثانى والثالث وغيرهما يكون موسعا وان اعتبر عدم الادراك كان مضيقا فاعتبر احدهما جانب التضييق والآخر التوسيع كما بينه الشارح فان قلت لماثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف ره وموسع عند محمد ره زال الاشكال قلنا الالان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف ره حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد ره حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف فى المأثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول وعند محمد ره لايأثم الااذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (قوله بدليل صحة النفل) حتى لو نوى حج النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لاعن الفرض فان قيل لما بقى النفل مشروعا فيه كان مشروع الوقت متعددا فينبغى ان يشترط التعيين فى النية ولايتأتى الواجب بمطلق النية كالصلوة فان التأدى بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع فى الوقت ولم يوجد يقال جواز حجة الاسلام عند اطلاق النية بدلالة الحال على التعيين لالان التعيين ساقط فان الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام ان لايحتمل المشاق الكثيرة ولايتكلف للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال اما اذا سمى النفل صريحا اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لاتقاوم الصريح

(فصـــل والكفار مخاطبون بالامر بالايمان) لان الرسول عليه السلام بعث الى كافة الناس ليدعوهم الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله وانما كان الكفار مخاطبين بالايمان (بناء على عهد الماضى باجماع الفقهاء) والمراد من العهد الماضى ما اخذ من بنى آدم مؤمنا وكافرا فى الميثاق المدلول عليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الآية

(و) کما ان الکفار مخاطبون بالایمان کذلک مخاطبون (بالمشروعات من العقوبات) کحد القذف وحد الزنا وحد السرقة والقصاص (وبالمعاملات) مثل البیاعات والاجارات وغیرهما لقوله علیه السلام فان بذلوا الجزیة لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین ومخاطبون بالشرایع فی حکم المؤاخذة فی الآخرة لان الکافر بترک الطاعات مستحلا فیکون ذلک کفرا علی کفرهم فیعاقب علیه فی الآخرة کما یعاقب علی اصل الکفر فاما فی وجوب الاداء فی احکام الدنیا ففیه اختلاف بین مشایخ العراق ومشایخ ماوراء النهر اشار الی ما هو المختار عنده بقوله (لا باداء ما یحتمل السقوط من العبادات) مثل الصوم والصلوة وغیرهما (فی الصحیح) قال العراقیون من مشایخنا رحمهم الله انهم مخاطبون باداء الشرایع یدل علیه قوله تعالی حکایة عن اهل النار من الکفار حین سئل عنهم ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین فاخبروا انهم استحقوا النار بترک الصلوة وقال مشایخ ماوراء النهر انهم لا یخاطبون بالاداء لان الکافر لیس باهل لاداء العبادات ولذلک قال المصنف ره فی الصحیح ومعنی لم نک من المصلین لم نک من المسلمین المعتقدین لفرضیة الصلوة کذا فی التفاسیر

(قوله والکفار آه) لما بین المصنف ره مباحث الامر اراد ان یبین ان المأمورین من هم وایهم یؤمرون بالایمان وایهم یؤمرون بالمثوبات والعقوبات والمعاملات (قوله لیدعوهم الی الایمان) وذلک بالاتفاق فهم مأمورون به بمعنی احداثه وتحصیله والمنافقون مأمورون باعتبار مواطئة قلوبهم بلسانهم والمؤمنون باعتبار الثبات علی الایمان والاستقامة علیه قال الله تعالی یایها الذین آمنوا آمنوا (قوله بقوله تعالی واذ اخذ ربک) فهذه الآیة اخبار عن عهد جری بین الله تعالی وبین بنی آدم وعن اقرارهم بوحدانیة الله تعالی وبربوبیته والاشهاد علیهم دلیل علی انهم یؤاخذون بموجب اقرارهم ولذلک بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم الی کافة الناس لیدعوهم الی الایمان (قوله کحد القذف آه) فتقام علیهم عند تقرر اسبابها کالسرقة والزنا والقتل لانها بطریق الجزاء والعقوبة لتکون زاجرة عن اسبابها وباعتقاد حرمة السبب یتحقق ذلک والکفار الیق بذلک من المؤمنین (قال وبالمعاملات مثل البیوعات) لان المطلوب بها امر دنیوی وذلک بهم الیق فانهم آثروا الدنیا علی الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احکامنا فیما یرجع الی المعاملات فهی دائرة بیننا وبینهم فینبغی ان تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بیننا سوی الخمر والخنزیر (قوله فی حکم المؤاخذة فی الآخرة) ای فی حکم المؤاخذة بترک الاعتقاد لا بترک العمل لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ینکرون ذلک وذلک کفر منهم بمنزلة انکار التوحید (قوله فیعاقب علیهم فی الآخرة) ای زیادة علی عقوبة الکفر فلا یرد انه لا فائدة فی ذکره لدخوله فی الایمان (قوله واما فی وجوب الاداء فی احکام الدنیا) ای فی حق المؤاخذة علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المؤاخذة بترک اعتقاد الوجوب قال

فی

فی التلویح لاخلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف فی انهم هل یعاقبون فی الآخرة بترک العبادات زیادة علی عقوبة الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکره فی المیزان وهو الموافق لما ذکر فی اصول الشافعیة من ان تکلیفهم بالفروع انما هو لتعذیبهم بترکها کما یعذبون بترک الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فی حق المؤاخذة علی ترک الاعمال (قوله فیه خلاف بین مشائخ العراق ومشائخ ماوراء النهر) قال فی افاضة الانوار والمعتمد کما حرره ابن نجیم ماعلیه العراقیون لان ظاهر النصوص یشهد لهم وخلافه تأویل وترتیب الدعوة فی حدیث معاذ لایوجب توقف التکلیف ولم ینقل عن ابی حنیفة رہ واصحابه شیء لیرجع الیه انتهی فحیث لم تکن منقولة عن اصحاب المذهب وانما هی مستنبطة من شیء لایشهد فالراجح ماعلیه الاکثرون من العلماء علی التکلیف لموافقته لظاهر النصوص فلیکن هذا هو المعتمد قال فی کشف المبهم والآیات الآمرة بالعبادات تتناولهم منها قوله تعالی یاءیها الناس اعبدوا ربکم وقوله تعالی ولله علی الناس حج البیت وقوله وماتفرق الذین اوتوا الکتاب الی قوله وذلک دین القیمة وقوله تعالی ولوطا اذقال لقومه اتأتون الفاحشة ماسبقکم بها من احد من العالمین وقوله تعالی والی مدین اخاهم شعیبا قال یاقوم اعبدوا الله مالکم من اله غیره وقد جئتکم ببینة من ربکم فاوفوا الکیل والمیزان والکفر لایصلح ان یکون مانعا من دخولهم لانهم متمکنون من ازالته بالایمان وبهذا الطریق یقال المحدث مأمور بالصلوة فثبت ان المقتضی للتکلیف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتکلیفهم عملا بالمقتضی السالم عن المعارض فثبت انهم مکلفون ببعض الاوامر وبعض النواهی فکذلک البواقی اما قیاسا اولانه لاقائل بالفرق والتأویل فی الکل بعید لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعیة الیه انتهی (قوله قالوا لم نک من المصلین آه) فالایة تدل علی ان الکفار یعذبون بترک فعل الصلوة والزکوة وصرفها عنه تأویل لایستدعیه دلیل والقول بانها وارادة فی حق المؤمنین لیس بشیء قال بحر العلوم ان التأویل بالصلوة الواجبة والزکوة الواجبة بعید فان الآیة مکیة والزکوة انما فرضت بالمدینة وماسواها من الاطعام مندوب فکیف ینتهض سببا لسلوک النار لایقال هذا التعلیل حکایة عن الکفار فلایکون حجة قلنا ذلک یجب ان یکون صدقا لانه لو کان کذبا لبین کذبهم مع انه تعالی مابین کذبهم فان قیل غیر واجب کما فی نحو قوله تعالی ماکنا نعمل من سوء قلنا یستبد العقل بدرک کذبهم ثمه دونه هنا وللاجماع علی ان المراد تصدیقهم فیما قالوا لتحذیر غیرهم عن الترک ولو کان کذبا لما کان فی الآیة فائدة التحذیر (قوله لیس باهل لاداء العبادات) لان ادائها سبب لاستحقاق الثواب وهم لیسوا باهل للثواب لان ثوابها الجنة واذا لم یکن اهلا للثواب لایخاطبون بادائها لان الخطاب بالعمل للعمل ولاخلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولو صح التکلیف بالفروع لصحت منه لموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا ولاخلاف ایضا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقول النبی صلی الله علیه وسلم لمعاذ

رضی الله عنه حین بعثه الی الیمن انك ان تأت قوما اهل كتاب فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله فانهم ان اجابوك فاعلمهم ان الله فرض علیهم خمس صلوات كل یوم ولیلة الحدیث فهذا تصریح بان وجوب اداء الشرایع یترتب علی الایجاب بالایمان اولا ونقض بالجنب فانه مكلف بالصلوة والدلیل یجری فیه بان یقال لو صح تكلیف الجنب بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل والجواب ان صحة تلك الفروع بالشرط وهو الایمان كالحدث فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة وحاصله انه لایلزم من صحة التكلیف حال الكفر الصحة حینئذ اذلیس الایتان بالمأمور به مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الایتان بالمأمور به علی وجه كان مأمورا به من هذا الوجه والاتیان بالمكلف به لایوجب ان یكون علی وفق امر الشارع لجواز فوت شرط الاتری ان المحدث مكلف بالصلوة حین الحدث ولا تصح الصلوة منه حین الحدث فلیس المراد انه مأمور بفعله حالة كفره نعم تصح منه بان یؤمن ویفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف للتكلیف لا للایقاع بان كلف فی زمن الكفر بالایقاع وذلك بان یسلم ویوقع والكفر مانع عن الایقاع وهو قادر علی ازالة المانع وحدیث معاذ لایوجب توقف التكلیف بل فیه تصریح بان وجوب اداء الشرایع یترتب علی الاجابة الی الایمان وبیانه انه ذكر افتراض الزكوة بعد الصلوة ولاقائل بان الزكوة انما تجب بعد الصلوة فی حق من آمن غایة ما فیه تقدیم الاهم فالاهم مع مراعات التخفیف فی التبلیغ (قوله ومعنی لم نك من المصلین) وذلك ان اهل الكتاب فی سقر مع انهم كانوا یصلون والجواب انه مجاز فلایثبت الا بدلیل علی ان ظواهر الایات السابقة الدالة علی العموم تدل علی الفرضیة قیل قد نقله شمس الائمة من ائمة التفسیر وكفی به حجة

(ومنه ای من الخاص النهی) لوجود معنی الخاص فیه وهو قول القائل لغیره علی الاستعلاء لاتفعل (وهو ینقسم) كائنا (فی صفة القبح) الی قسمین (كالامر) ای كما ینقسم الامر الیه (فی صفة الحسن) یعنی كما قسم الامر فی الحسن الی ماحسن لعینه والی ماحسن لغیره كذلك النهی ینقسم الی ماقبح لعینه والی ماقبح لغیره اذ هو لازمه (الاول) من قسمی النهی (ماقبح لمعنی فی عینه وضعا) بحیث یعرف قبحه بمجرد تصور العقل معنی اللفظ من غیر ورود الشرع بقبحه كالكفر فانه قبیح لعینه لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبیح فی ذاته عقلا لان قبح كفران النعمة مركوز فی العقل والمراد من القبح لعینه ان عین الفعل الذی اضیف الیه النهی قبیح لا لكونه فعلا بل لكونه كفرا ومنه الكذب والظلم (او) قبیح لمعنی فی عینه (شرعا) كبیع الحر فان المبیع وان كان فی نفسه ممایتعلق به المصالح ماشرع الا فی محله وهو المال المتقوم والحر لیس بمال ومنه اللواطة وبیع المائین ای بیع ماء الفحل والانثی قبل ان یخلق والصلوة بغیر طهارة

قوله

(قوله النهى) اى ماصدق عليه النهى من الصيغ مثل لاتفعل وامثاله (قوله لوجود معنى الخاص فيه) لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وموجبه عند الجمهور التحريم اى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر كما انه يقتضى وجوب الائتمار كذلك طلب الامتناع عن الفعل يقتضى وجوب الانتهاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط اوفيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا اومعنويا كالخلاف السابق فى الامر (قوله وهو قول القائل آه) المراد من القول المقول مسمى فان النهى لفظ فلا يحمل عليه القول بالمصدر المعلوم (قوله استعلاء) اى على جهة عد الطالب نفسه عاليا كالامر خرج به الدعاء نحو لاتكلنى الى نفسى والالتماس بصيغة النهى (قوله كائنا فى صفة القبح) اشار به الى ان التقسيم باعتبار متعلق النهى لان الموصوف به الفعل المنهى عنه لا النهى نفسه لان الامثال وهو الكفر والبيع كلها منهيات (قوله الى ماقبح لعينه) ومعناه ان تكون ذات الفعل قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف واشار بالتشريك الى ان القبح لازم متقدم بمعنى ان يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لان الناهى حكيم لاينهى الاما هو قبيح قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشاعرة (قوله اذ هو لازمه) اى النهى لازم للامر بناء على ان الامر بالشیء يستلزم النهى عن ضده (قوله وضعا) تميز او حال اى من جهة الوضع العقلى (قوله بمجرد تصور العقل) اى قبل ورود السمع والشرع وان كان الشرع كشف عن قبحه ايضا (قوله مركوز فى العقل) بحيث لايتصور زواله ولهذا لايتصور نسخ حرمة الكفر فى وقت كما لايتصور نسخ وجوب الايمان وكذا قبح الكذب والظلم لان العقل بمجرد ملاحظة معناهما الموضوعة لهما يعلم قبحهما من غير توقف الى كشف الشرع وورده ولذا حرما فى الاديان كلها وقال بقبحهما من لايقول بالشرايع (قوله والمراد من القبح آه) يعنى ليس المراد ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن العقل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشیء فى غير محله وخلوه عن الفائدة (قوله لعينه شرعا) اى قبيح لعينه شرعا لان العقل يجوزه وانما قبح شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك وحكم هذا النوع عدم الشرعية اصلا كحكم الذى قبله لان القبيح لعينه يستحيل ان يبقى مشروعا لان المشروعية ادناها الاباحة والقبيح لعينه حرام لنفسه (قوله والصلوة بغير طهارة) فانها وان كانت حسنة فى ذاتها لكن الشرع لما اقتصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا

(والثانى) من قسمى النهى ماقبح (لمعنى فى غيره وصفا) كصوم يوم النحر فانه حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته لكنه قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى

هذا الوقت بالصوم فيكون طاعة انضم اليها وصف وهو معصية (او) قبيح لمعنى فى غيره (مجاورا) اى لايكون المعنى الموجب للقبح داخلا فى ذات المنهى عنه بل هما مجاوران بالاقتراب لاغير كالبيع وقت النداء فانه منهى لاباعتبار ذاته بل باعتبار ترك السعى الواجب وذلك الترك مجاور بالبيع وقوله (والنهى) مبتداء (عن الافعال الحسية) التى يتوقف وجودها على الحس ويعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا وقتل النفس التى حرم الله تعالى الا بالحق واشباههما كائن (من الاول) خبره اى مماقبح لعينه (و) النهى (عن) الافعال (الشرعية) التى يتوقف حصولها واعتبارها على الشرع ولايعرف معناها بدون الشرع كالصلوة محدثا والصوم فى يوم النحر والبيع فى غير المحل واجارة الفتيات على البغاء (من الثانى) اى مماقبح فى غيره وصفا

(قوله لمعنى فى غيره وصفا) بالصاد المهملة والفاء وقوله قبله بالضاد المعجمة والعين المهملة والمراد بالوصف ههنا مايكون لازما للمنهى عنه لايتصور انفكاكه عنه ولابد ان لايكون ذلك الوصف شرطا كما لابد ان لايكون جزأ لماسيجيء من ان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشيء (قوله فانه حسن مشروع باصله) يعنى انه منهى عنه لابذاته لانه فى ذاته امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفى الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فى الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل وحكمه البطلان ايضا ان كان القبح فى الافعال الحسية والفساد ان كان فى الافعال الشرعية (قوله ترك السعى الواجب) بقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وحاصله ان قبح البيع وقت النداء لغيره بمعنى مجاور ومصاحب ومقارن للبيع وهو ترك السعى للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق (قوله والنهى عن الافعال الحسية) اى النهى الخالى عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه اولغيره وقول المصنف عن الافعال متعلق بالنهى وكذلك المراد من القسم الثانى ايضا مايكون خاليا عن قرينة تدل على كونه لعينه اولغيره والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى رح بالعكس واختلفوا فى معنى كون الفعل حسيا اوشرعيا واضطرب المراد فيهما لورود النقض فالتفسير السالم ما فى التوضيح بان المراد بالحسيات مالها وجود حسى فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول المؤدين

حسایر تبطان ارتباطا حکمیا فیحصل معنی شرعی یکون ملک المشتری اثراله فذلک المعنی هو البیع حتی اذاوجد الایجاب والقبول فی غیر المحل لایعتبره الشرع بیعا واذاوجد مع الخیار یحکم الشرع بوجود البیع بلا ترتب الملک علیه بسبب الوجود الشرعی فینبغی ان یفسر کلام المصنف بهذا (قوله من الاول) وهوما قبح لمعنی فی عینه الااذاقام الدلیل علی کونه بسبب الوصف المجاور کالوطی فی حالة الحیض مع انه فعل حسی لکنه وردالنص بکون قبحه عن وصف الاذی وهذافائدة التقیید بالحالی (قوله یتوقف حصولها) یعنی ان ماهیتهاو حقیقتها وان کانت حاصلة عن فاعلها لکن کون هذا المفهوم بحیث یعتبره الشرع یتوقف علی الشارع لتغیر معناها الاصلیة بعد ورود الشرع بها (قوله ولایعرف معناها) ای معناها المعتبرة شرعا بحیث یترتب علیها الاحکام الشرعیة بدون الشرع کالصوم والصلوة فان الصوم معناه الاصلیة الامساک وزیدت علیه فی الشرع کون الامساک من المفطرات الثلث وکونه من الصبح الی الغروب وکونه مقارنا للنیة المعتبرة وکذلک الصلوة هو الدعاء فی الاصل اعتبر الشارع فی کونه صلوة معتبرة فی الشرع کونهامع الرکوع والسجود والقراءة والقعدة وغیرها (قوله کالصلوة محدثا) مثال لتحقق الافعال الاصلیة بدون تحقق الافعال الشرعیة وقیودها المعتبرة فی الشرع (قوله من الثانی) ای من القسم الذی اتصل به القبح لغیره وصفا حتی یبقی المنهی عنه بعد النهی مشروعا باصله عندنا وان لم یکن مشروعا بوصفه الااذادل الدلیل علی کونه قبیحا لعینه کالنهی عن بیع المضامن وهوبیع الولد الذی یحصل من ماء هذا الفحل وبیع الملاقیح وهوبیع الولد الذی ینتج عن ارحام هذه الاناث من الحیوانات فانها افعال شرعیة قبحت لعینها وبیانه فی المفصلات

ولمابین الامر والنهی اراد ان یبین الاختلاف فی ان کل واحد منهما هل یقتضی ضده ام لافقال (وقد اختلف العلماء فقال بعضهم الامر بالشیء نهی عن ضده) مطلقا سواء کان له ضد واحد کالامر بالایمان اواضداد کثیرة کالامر بالقیام فانه نهی عن الرکوع والسجود والقعود (وبالعکس) ای النهی عن الشیء امر بضده بشرط ان یکون له ضد واحد لااضداد کثیرة لاستحالة الجمع بین الاضداد اتیانا اذفیه تکلیف مالیس فی الوسع وانماقلنا اتیانا لامکان الجمع بین الاضداد ترکا وعند بعضهم لاحکم للامر والنهی فی الضد لانه مسکوت عنه (والمختار) عند القاضی امام ابی زید وشمس الائمة وفخر الاسلام (انه یقتضی کراهة ضده) لان استلزام الامر للنهی ثبت باقتضاء النص لابعبارته واشارته ودلالته وذلک ظاهر ومایثبت بالاقتضاء یکون ضروریا فیقدر باقل مایندفع به الضرورة وهو الکراهة اذهوادنی منزلة من الثابت بصریح النص (وضد النهی کسنة واجبة) ای المختار ان ضد النهی کسنة مؤکدة وفائدة هذا الاصل ان التحریم لمالم یکن مقصودا بالامر کان الاشتغال بضده مکروها ولایکون مفسدا

مالم یکن مفوتا حتی لو قعد ثم قام فی الصلوة لم تفسد صلوته ولکنه یکره ومسئلة الاضداد کثیر البحث طویل الذیل لایلیق بهذه الاوراق ومن اراد فلیطلب من شروح المغنی مثل سراج الدین الهندی والمنصور الخوارزمی

(قوله قال بعضهم الامر بالشیء نهی عن ضده مطلقا) وهو قول القاضی ابو بکر ومتابعه فانهم قالوا اوّلا انه نفس النهی وثانیا انه متضمن للنهی فیحرم ضده فقیل الثانی رجوع عن الاول وقیل بل الثانی تفسیر للاول قال ابن الحاجب فی المختصر ثم اقتصر قوم وقال القاضی والنهی کذلک فیهما انتهی وذکر القاضی عضد فی شرح المختصر ثم اقتصر قوم علی هذا وزاد القاضی ومتابعوه علیه فقالوا والنهی کذلک فی الوجهین فقالوا اولا النهی عن الشیء نفس الامر بضده وآخرا انه یتضمنه انتهی الا ان الامر نهی عن جمیع الاضداد بخلاف النهی فانه امر باحد اضداده وعلیه العامة من الحنفیة والشافعیة والمحدثین نص علی ذلک ابن امیر الحاج فی التقریر قال فی کشف المبهم وهذا هو المنسوب الی العامة من الشافعیة والحنفیة والمحدثین کذا فی التحریر انتهی فاستبان لک من ذلک الاقوال ان ماقاله الشارح فی الامر والنهی معا مذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعی واصحاب الحدیث رحمهم الله هذا واحتجوا بان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لابجعل جدید والا لزم امکان انفکاک اللوازم عن الملزوم اذ یجوز ان یکون الملزوم مجعولا ولایکون الجعل فی اللوازم فتنتفی اللوازم حینئذ مع وجود الملزوم وهو انفکاک اللوازم عن الملزوم فایجاب الفعل الذی هو جعل لوجوب الفعل الذی هو الملزوم ههنا متضمن لایجاب الامتناع عن الضد الذی هو جعل للامتناع عن الضد الذی هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل المأمور یتضمن امتناع ضده باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعی وبمثله یقال فی النهی یعنی ان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وبضرورة الملزوم یلزم ضرورة اللازم فصار الاشتغال بضده ضروریا فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعیة ومن ههنا قیل وجوب الشیء یقتضی کراهة ضده وحرمة الشیء یقتضی کون الضد سنة مؤکدة فان الخطاب بالضد فی خطاب الشیء خطاب ضمنی وخطاب الضمن انزل وادون من خطاب الصریح کذلک الثابت بخطاب الضمن یکون ادون من الثابت بخطاب الصریح ولوکان الخطاب الصریحی بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما لم یوجد الخطاب الصریحی بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنی فقط فثبت کراهة الضد التی هو ادون من الحرمة لکن یلزم من القول بان وجوب الشیء یقتضی کراهة ضده اطلاق المکروه علی الممتنع والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قیل بکراهة ضد الواجب فاطلق المکروه علی الحرام والممتنع مع ان المکروه والحرام نوعان متباینان واطلاق احد المتباینین علی الآخر باطل (قوله لاحکم للامر والنهی فی الضد لانه مسکوت عنه) وعلیه المعتزلة وعامة الشافعیة منهم امام الحرمین وابوحامد الغزالی لان الضد مسکوت عنه

والساکت

يتناوله بعمومه قطعا) خلافا للشافعی ره فانه يقول بايجاب الحكم فيما يتناوله لكنه لاعلى اليقين لاحتمال الخصوص وعند البعض حكمه التوقف الى ان يظهر المراد وبعضهم يثبت مقدار ما يتناهى اليه الخصوص وهو الواحد فی اسم الجنس و الثلاثة فی صيغة الجمع لتيقنهما فيهما ويتوقف فيما وراءه الى قيام الدليل والمختار ما فی المتن (حتى جاز نسخ الخاص به) ای بالعام كحديث العرنيين فی طهارة بول مايؤكل لحمه وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام ولو لم يكن العام فی ايجاب مايتناوله قطعا مثل الخاص لما صح نسخه بالعام اذ من شرطه المماثلة

(قوله ما) ای لفظ بناء على ان العموم من عوارض الالفاظ فقط او امر بناء على انه من عوارض المعانی ايضا فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة . والمشهور الاول ويدل على الثانی قولهم مطر عام وخصب عام (قوله يتناول) ای يشمل بالوضع ولم يذكر هنا اكتفاء بذكره فی الخاص وقد يقال ليشمل كون العام مجازا او عموم المجاز كما سيأتی انه يتصف بالعموم كالصاع فی حديث الربا وكقولهم جاءنی الاسود الرماة الازيدا (قوله افرادا) ای معانی كثيرة سواء كان ذلك ذلك المعانی افرادا لمفهوم واحد اولا فلا يخرج بهذا القيد المشترك بل الخاص فقط سواء كان خصوص العين كزيد فانه لايتناول الافرادا وخصوص النوع كرجل فانه دال على فرد مبهم او خصوص الجنس كانسان فانه دال على المهية لا الافراد وخرج العدد ايضا فانه يتناول اجزاء وهی آحاد لا افراد فهو من الخاص كما مر فی بحثه وهذا التعريف بناء على انه لايشترط فيه الاستغراق فالجمع المنكر عام على هذا التعريف (قوله لكونه مختلفة الحدود) فلا يكون عاما وهذا الفرق على ماذهب اليه فخر الاسلام والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع للكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين فاكثر كما سيأتی ويرد على ماذكره المصنف نحو الشیء فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول وانه عام اتفاقا كذا فی نسمات الاسحار (قوله لئلا يظن آه) اشار به الى ان دخول المطلق على التعريف ليس بمقطوع لان المتبادر من التناول تناول اللفظ الواحد معانی كثيرة ولذلك لايخرج المشترك به لان صدقه على افراد كثيرة فاخرجه بقوله على سبيل الشمول لدفع توهم الدخول فقط (قوله فيما يتناوله) وهذا رد على من قال لايوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث (قوله قطعا) تمييز عن نسبة الايجاب الى الحكم المراد به المعنى الاعم وهو نفی الاحتمال الناشی عن دليل من حيث دلالته على المعنى كما فی الخاص ثم المراد به الذی لم يرد عليه خصوص متفق عليه وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخی والجصاص وجمهور المتأخرين كالقاضی ابی زيد ومن تابعه وذكر عبد القاهر البغدادی ان هذا مذهب الامام ابی حنيفة واصحابه ودليلهم اولا ان اهل اللسان احتجوا بالعمومات فی الاحكام القطعية وثانيا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى

لازما

(قوله لتيقنهما فيهما) لان اخلاء اللفظ عن المعنى لايجوز فان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد مافوق الاقل فالاقل داخل فيه فصار الاقل متيقنا وما فوقه مشكوك فيه ولذلك يحمل عليه فى ما اقر لفلان على دراهم على الثلاثة باتفاق بيننا وبينكم والجواب ان هذا اثبات اللغة بالدليل وهو باطل فنريد الجميع لدلالة اللفظ عليه بالوضع الى ان يرد المخصص على البعض واما فى مسئلة الاقرار فتحمل على الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص (قوله حتى جاز نسخ الخاص به) تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا وبيانه انهما اذا تعارضا ان علم التأريخ صار الخاص المتأخر مع الوصل مخصصا ومع الفصل ناسخا فى مقدار ماتناوله اتفاقا والعام المتأخر ناسخا ومجهول التأريخ يحمل على المقارنة وترتب حكم المعارضة فى متناولهما عندنا (قوله كحديث العرنيين) اى لتساويهما نسخ طهارة بول المأكول المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل اوقال من عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامر لهم النبى صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه وهو اى فامرهم ان يشربوا من ابوالها خاص باستنزهوا البول وهذا عام لان من للتعدية لاللتبعيض والبول محلى باللام الجنس فيعم كل بول والطاهر لايؤمر بالنزاهة منه اورجح حديث الاستنزاه على حديث العرنيين ان لم يعلم تأخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للاحتياط فى العمل بالعموم

(قوله ويكون بالصيغة والمعنى آه) شروع الى تقسيم العام اى عموم العام تارة يكون بالصيغة والمعنى معا كعموم صيغ الجموع كرجال ونساء وارغفة ومسلمين اما عمومها صيغة فلان الواضع وضع الصيغة للجمع تقول مثل رجل ورجلان ورجال واما معنى فلانه شامل لكل مايتناوله عند الاطلاق ولذا يجوز نعته بثلثة او اربعة اوغيرهما (و) تارة (يكون بالمعنى وحده) دون الصيغة كعامة اسماء الجموع التى لاواحد لها مثل الانس والجن والقوم والرهط فان هذه عموم الالفاظ بالمعنى فقط لان صيغتها كزيد من حيث الفردية ومعناها الجمع والاعتبار فى الالفاظ للمعانى لاللصور والمبانى ولهذا يقع الثلثة فصاعدا ومنه من وما باعتبار اصل معناهما ومنه كلمتا جميع وكل

(قوله ويكون بالصيغة والمعنى) اى يكون كلاهما عاما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا لكل مايتناوله فى الفهم من ذلك اللفظ (قوله اى عموم العام) اشار به الى ان العموم من عوارض الالفاظ فقط (قوله كعموم صيغ الجموع) لم يقيده بالمعرف باللام اشارة الى كون جميع انواع الجمع لفظ عام من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة تبعا لما ذهب اليه فخر الاسلام من عدم اشتراط الاستيعاب (قوله كرجال آه) مثال للجمع المنكر وله واحد من لفظه والنساء جمع ليس له واحد من لفظه وارغفة مثال للجمع القلة وهو مكسر والرابع للجمع القلة المصحح فهذه الجموع شامل لكل ماينطلق عليه ذلك الاسم مما دون العشرة ان كان جمع قلة ومافوقها الى ما لانهاية له ان كان جمع كثرة ان امكن العمل به فى كل منهما وعند التعذر يحمل

على

حاجة الى قول من قال ان الاصل المشترك فيه فيكون من قبيل الحذف والايصال ولا الى قول من قال انه ظرف نقل منه الى المعنى الذى ذكره المصنف رہ (قوله يتناول افرادا) اى فردين فاكثر فيشمل المشترك بين المعنيين يخرج بذلك الخاص (قوله ليخرج العام) لانه وضع لافراد متفقة الحدود كما تقدم فى تعريفه وهذا الفرق بين المشترك والعام بناء على ما ذهب اليه فخر الاسلام وقد تقدم ان الفرق بينهما عند المحققين هو تعدد الوضع واتحاده فالمشترك ما وضع للكثير بوضعين فاكثر والعام ما وضع للكثير بوضع واحد (قوله احترازعما قيل) وهو عامة اصحاب الشافعى رہ وهم القائلون بعموم المشترك كما سيجيء لكن الظاهر ما قاله بعض الشراح انه لاخراج الشيء فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة اشتراكا معنويا فى معنى الشيئية والثابت فى الخارج وقد استدل ابن نجيم على عدم صحة تعريف العام بقوله لانهم اتفقوا على ان الشيء عام وهو يوءيد كون القيد للاحتراز تدبر (قوله مثل اشتراك العين) اى مثال المشترك مثل اشتراك لفظ العين (قوله والقرء فى الحيض والطهر) فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين عند الاكثرين وقال بعضهم انه حقيقة فى الحيض ومجاز فى الطهر (قوله اللازم للتوقف) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله بيان وجه العدول عن عبارة صاحب المنار فانه قال وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل حاصله ان التوقف لما كان عاما من التأمل والمراد فى هذا المقام التوقف المقارن للتأمل فالاولى ان يجعل نفس التأمل من احكامه انتهى (قوله ليترجح الخ) متعلق بالتأمل وقوله للعمل به متعلق بالتأمل ايضا والضمير فى به راجع الى المشترك وحاصل المعنى ان التأمل لترجح بعض وجوهه ثابتا لاجل العمل بالمشترك لا للعلم القطعى اذ الاشتراك ينبىء عن المسلوات لكون اللفظ موضوعا لكل واحد من معانيه ولا عموم له فيكون الثابت واحد منهما وهو غير معين فيحتاج الى مرجح لاستحالة الترجيح بدونه فيجب التوقف والتأمل حتى لا يقعد عن الطلب اى طلب المراد لان ادراك المراد فيه يحتمل بالتأمل فى الصيغة او غيرها من الادلة يعرف به المراد كما تأمل علماؤنا القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال وكلاهما فى الحيض لانه يجتمع فى الرحم وينتقل (قوله لا يعمل بالمشترك مالم يترجح) حتى لو لم يترجح بان انسد طريق ترجيحه لكان مجملا لا يصار الى المراد به الا ببيان من المجمل بصيغة الفاعل

(ولا عموم له) اى المشترك وهو اختيار ابى الحسن الكرخى رحمه الله وقال عامة اصحاب الحديث ان له عموما لان قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم يتناول الموطؤة والمنكوحة جميعا ولان المشتركة ما وضعته قبيلة لمعنى ثم اخرى لآخر واشتهر بينهم ورضى كل قبيلة بوضع قبيلة اخرى فصار بمنزلة ما لو وضعوا الاسم جملة فى الابتداء لمعنيين ولو كان كذلك لعم فكذلك هذا وجه القول الاول ان اهل اللغة وضعوا القرء مثلا لمعنى واحد معين فمن قال بانه يراد به الكل فى حالة

واحدة

واحدة فقد خالف وضع ارباب اللغة والنص غير متناول للموطؤة والمنكوحة صيغة بل الثابت بالصيغة احديهما واما الاخرى فبدليل آخر اوبالاول لكن بجهة اخرى

(قوله ولا عموم له) بيان لدفع سؤال نشأ من قوله وحكمه التأمل بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه اومعانيه من غير تأمل وتوقف فصرح بامتناعه ومعنى لا عموم له اى لا يستعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد بان يراد به فى استعمال واحد معنيان فصاعدا ويتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع كان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والعين والجارية فعندنا لا يجوز لان الواضع خصص اللفظ لمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة بحيث لا يراد بذلك اللفظ غيره فى ذلك الاستعمال فلو استعمل فى كليهما معا لزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد ولو اريد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل (قوله وقال عامة اصحاب الحديث) وبه اخذ اكثر الشافعيين ومحل الخلاف فيما امكن الجمع ولو كان من الاضداد نحو فى الدار الجون اى الابيض والاسود قيل جوز بعض الشافعية على ان يكون حقيقة وقيل مجازا وعن صاحب الهداية انه يجوز فى النفى فقط حقيقة دون الاثبات واما ما لا يمكن الجمع نحو افعل على قصد الوجوب والاباحة وثلثة قروء للحيض والطهر فممتنع اتفاقا وعن الشافعى لا يحمل على احد معنييه بلا قرينة فيجب حمله عليهما حينئذ اى حين تجرده عن القرينة المعينة لبعض المعانى ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك الذى اثبته الشافعى ره ونفيناه فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كالعموم الغير المشترك وقسم مختلف الحقيقة كعموم المشترك كذا فى بعض الشروح (قوله يتناول الموطؤة والمنكوحة جميعا) حيث استدل الفقهاء على ثبوت حرمة المصاهرة بالنكاح وبالزنا ايضا بهذه الآية سواء كانت موطؤة اولا فلفظ النكاح لغة موضوع للوطى وفى الشرع وضع فى عقد النكاح ايضا فكان مشتركا بين المعنيين ولو اريد فى الآية الوطى قصر فى افادة تمام المطلوب حيث لم يثبت حرمة المنكوحة ولو اريد منه النكاح لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا وان اريد معنى مجازى شامل للنكاح والوطى جميعا يحتاج الى دليل يوجب ارادة المعنى المجازى فثبت انه مستعمل فى كلا المعنيين لعدم المانع من ارادتهما وعدم القرينة على تخصيص احدهما والجواب ما افاده الشارح رحمه الله (قوله فصار بمنزلة ما وضعوا آه) اقول لا ننكر اجتماع المعنيين فى لفظ واحد ابتداء ولا ننكر ايضا تعدد الوضعين المختلفين لمعنيين مختلفين ابتداء بل نقول ان اهل اللغة لما خصصوا اللفظ فى وضع واحد لمعنى واحد لم يجز ارادة غير هذا المعنى من حيث وضعه لذلك المعنى ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فى ذلك الاستعمال والا لم يكن المخصص مخصصا فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر وانما يصح اعتبار المجموع فى ذلك الاستعمال اذا كان موضوعا لذلك المجموع بوضع واحد ووضعه للمجموع منتف

فكذلك اعتباره فى استعمال واحد منتفى والا يكون استعمالا للفظ فى غير معناه الموضوع له فلا يكون حقيقة ولو جوز ان يكون اللفظ موضوعا للمجموع حتى يكون استعماله فيه حقيقة لما صح استعماله فى احدى المعنيين على الانفراد لانه لايكون نفس الموضوع له بل جزئه واللازم باطل بالاجماع وان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى أحد المعانى ولانزاع فى صحته كذا فى التوضيح والتلويح (قوله فقد خالف وضع ارباب اللغة) وقد مر كيفية وضعهم آنفا من اعتبار تخصيص احد المعنيين ينافى اعتبار الآخر فى وضع واحد فلو اعتبر الوضعان فى الطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر وصفة الاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد اوغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة (قوله احديهما) قال فى العناية اما المراد بالنكاح فى الآية الوطى فيكون العقد ثابتا بالاجماع اويكون المراد به العقد فالحرمة بالوطى يثبت بالطريق الاولى لان النكاح انما يحرم لكونه سببا للوطى اقامة للسبب مقام المسبب فلاشك ان الحرمة ثابت عند تحقق المسبب نفسه وهذا معنى قول الشارح لكن بجهة اخرى

(و) الرابع وجوه النظم (المأول) وهو (مايترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) قوله من المشترك وقع اتفاقا وليس بلازم اذ المشكل والخفى اذا علم بالرأى كان مأولا ايضا كما ستقف عليه انشاء الله فالحاصل ان مايترجح بغالب الرأى فهو مأول وليس كل مأول مايترجح من المشترك بغالب الرأى لجواز كونه من المشكل والخفى وانما قال بغالب الرأى لانه لوترجح بالنص كان مفسر الامأولا (وحكمه العمل به) اى بمايترجح بالرأى (على احتمال الغلط) فى الرأى يعنى العمل به واجب كالعمل بالخاص غير ان وجوب العمل بالخاص قطعى ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال الغلط بمنزلة العمل بخبر الواحد وبيانه من وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه الوضوء على احتمال الغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضوء والصلوة

(قوله ماترجح من المشترك) اى من المشترك السابق بدليل اعادة المعرفة وليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء وحينئذ فيخرج الخفى والمشكل والمجمل اذا لحقها بيان بظنى كخبر الواحد والقياس فان كل واحد منها ليس من المأول المراد هنا وان سمى مأولا لان التعريف هنا ليس لمطلق المأول وهو ما رفع اجماله بظنى بل لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة وماعداه ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلايكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان

قبله فان قلت فی المأول تبین المراد بالرأی وکیف یدخل فی اقسام النظم قلت اثر الرأی فی اظهار المراد من المشترک وبعد ذلک یضاف الحکم الی النص المشترک لاالی الرأی تدبر وقد یقال ان عد المأول من اقسام النظم صیغة ولغة انما هو بتبعیة المشترک الذی هو من اقسام النظم صیغة ولغة لابالاصالة لانه لیس باعتبار الوضع بل برأی المجتهد وفیه انه اذا حمل علی احد معانیه بالنظر فی الصیغة ای اللفظ الموضوع لم یخرج عن اقسام النظم صیغة ولغة ای وضعا فتأمل (قال بغالب الرأی) ای بمایوجب الظن ولیس المراد به الاجتهاد فقط اذ المعهود التعبیر عنه بالرأی لابغالب الرأی ثم ترجح بعض وجوه المشترک قد یکون بالتأمل فی صیغته کالقرء وجدناه دالا علی معنی الجمع فحملناه علی الحیض وقد یکون بالنظر الی سباقه فاذا نظرنا الی لفظ ثلاثة فوجدناه دالا علی عدد معلوم حملناه علی الحیض لئلا ینتقص عنها لو حملناه علی الاطهار وقد یکون بالنظر الی سیاقه بالمثناة وهو آخر الکلام کقوله تعالی الذی احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لکم لیلة الصیام الرفث فالاول من الحلول بدلیل دار المقامة والثانی من الحل بدلیل الرفث (قوله لو ترجح بالنص) ای اذا کان الدلیل المرجح قطعیا کان ذلک تفسیرا لاتأویلا (قوله مع احتمال الغلط) لانه ان ثبت بالرأی فلاحظ له فی اصابة الحق علی وجه القطع اذ المجتهد یخطیء ویصیب وکذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دلیل ظنی فیکون الثابت به ظنیا ایضا لاقطعیا

(الثانی) من الاقسام الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنی (فی وجوه البیان بذلک النظم وهو اربعة) ایضا الاول (الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصیغته) قال فی الاصل وهو اسم لکلام اشارة الی ان هذا القسم من اقسام النظم ممایتعلق بالمرکب قوله ظهر المراد ای اتضح معناه اللغوی للسامع الذی هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غیر تأمل واحترز به عن الخفی والمشکل فان ظهور المراد فیهما یتوقف علی امر آخر بعد السماع (وحکمه وجوب العمل بما ظهر منه) مطلقا اذ لاخلاف فی انه یوجب العمل وانما الخلاف فی انه یوجب العمل قطعا او ظنا قال العراقیون بالاول والشیخ ابو المنصور بالثانی

(قوله اتضح) فسر ظهر باتضح اشارة الی دفع مایرد علیه من انه اخذ المعرف جزأ من التعریف وانه دوری فالظهور الواقع فی التعریف هو اللغوی یقال وضح الشیء ظهر فلایکون المعرف مأخوذا فی التعریف فلادور (قوله من غیر تأمل) یعنی لایزاد علی الصیغة شیء آخر عن القراین الزائدة علی الصیغة والی ملاحظة سیاق الکلام وسباقه کمایحتاج المشترک فی تعیین احد معانیه الی هذه الاشیاء کمامر (قوله واحترز الخ) قال فی نسمات الاسحار احترازعن الخفی والمشکل بعد ظهور معناهما فان ظهور المراد فیهما لیس بنفس الصیغة بل یتوقف علی امر آخر بعد سماع الصیغة وهو التأمل وقیدنا بقولنا بعد ظهور معناهما لانهما قبله یخرجان بقوله

فكذلك اعتباره فى استعمال واحد منتف والا يكون استعمالا للفظ فى غير معناه الموضوع له فلا يكون حقيقة ولو جوز ان يكون اللفظ موضوعا للمجموع حتى يكون استعماله فيه حقيقة لماصح استعماله فى احدى المعنيين على الانفراد لانه لايكون نفس الموضوع له بل جزئه واللازم باطل بالاجماع وان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولانزاع فى صحته كذا فى التوضيح والتلويح (قوله فقد خالف وضع ارباب اللغة) وقد مر كيفية وضعهم آنفا من اعتبار تخصيص احد المعنيين ينافى اعتبار الآخر فى وضع واحد فلو اعتبر الوضعان فى الطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر وصفة الاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد اوغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة (قوله احديهما) قال فى العناية اما المراد بالنكاح فى الآية الوطى فيكون العقد ثابتا بالاجماع اويكون المراد به العقد فالحرمة بالوطى يثبت بالطريق الاولى لان النكاح انما يحرم لكونه سببا للوطى اقامة للسبب مقام المسبب فلاشك ان الحرمة ثابت عند تحقق المسبب نفسه وهذا معنى قول الشارح لكن بجهة اخرى

(و) الرابع وجوه النظم (المأول) وهو (مايترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) قوله من المشترك وقع اتفاقا وليس بلازم اذ المشكل والخفى اذا علم بالرأى كان مأولا ايضا كما ستقف عليه انشاءالله فالحاصل ان مايترجح بغالب الرأى فهو مأول وليس كل مأول مايترجح من المشترك بغالب الرأى لجواز كونه من المشكل والخفى وانما قال بغالب الرأى لانه لو ترجح بالنص كان مفسر الامأولا (وحكمه العمل به) اى بمايترجح بالرأى (على احتمال الغلط) فى الرأى يعنى العمل به واجب كالعمل بالخاص غير ان وجوب العمل بالخاص قطعى ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال الغلط بمنزلة العمل بخبر الواحد بيانه من وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه الوضوء على احتمال الغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضوء والصلوة

(قوله ماترجح من المشترك) اى من المشترك السابق بدليل اعادة المعرفة وليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء وحينئذ فيخرج الخفى والمشكل والمجمل اذا لحقها بيان بظنى كخبر الواحد والقياس فان كل واحد منها ليس من المأول المراد هنا وان سمى مأولا لان التعريف هنا ليس لمطلق المأول وهو مارفع اجماله بظنى بل لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة وماعداه ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضؤ لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلايكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان

قبله فان قلت فى المأول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل فى اقسام النظم قلت اثر الرأى فى اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى تدبر وقد يقال ان عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة انما هو بتبعية المشترك الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة لانه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد وفيه انه اذا حمل على احد معانيه بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا فتأمل (قال بغالب الرأى) اى بما يوجب الظن وليس المراد به الاجتهاد فقط اذ المعهود التعبير عنه بالرأى لا بغالب الرأى ثم ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فاذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها لو حملناه على الاطهار وقد يكون بالنظر الى سياقه بالمثناة وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث (قوله لو ترجح بالنص) اى اذا كان الدليل المرجح قطعيا كان ذلك تفسيرا لا تأويلا (قوله مع احتمال الغلط) لانه ان ثبت بالرأى فلاحظ له فى اصابة الحق على وجه القطع اذ المجتهد يخطئ ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظنى فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا

(الثانى) من الاقسام الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنى (فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة) ايضا الاول (الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته) قال فى الاصل وهو اسم لكلام اشارة الى ان هذا القسم من اقسام النظم مما يتعلق بالمركب قوله ظهر المراد اى اتضح معناه اللغوى للسامع الذى هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل واحترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد فيهما يتوقف على امر آخر بعد السماع (وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه) مطلقا اذ لا خلاف فى انه يوجب العمل وانما الخلاف فى انه يوجب العمل قطعا او ظنا قال العراقيون بالاول والشيخ ابو المنصور بالثانى

(قوله اتضح) فسر ظهر باتضح اشارة الى دفع ما يرد عليه من انه اخذ المعرف جزأ من التعريف وانه دورى فالظهور الواقع فى التعريف هو اللغوى يقال وضح الشيء ظهر فلا يكون المعرف مأخوذا فى التعريف فلا دور (قوله من غير تأمل) يعنى لا يزاد على الصيغة شيء آخر عن القراين الزائدة على الصيغة والى ملاحظة سياق الكلام وسباقه كما يحتاج المشترك فى تعيين احد معانيه الى هذه الاشياء كما مر (قوله واحترز الخ) قال فى نسمات الاسحار احترازا عن الخفى والمشكل بعد ظهور معناهما فان ظهور المراد فيهما ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر آخر بعد سماع الصيغة وهو التأمل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناهما لانهما قبله يخرجان بقوله

ماظهر المراد منه كما افاده فى العزمية انتهى وخرج النص ايضا فان ظهور معناه لمعنى من المتكلم سباقا اوسياقا لابنفس الصيغة واما المفسر والمحكم فيخرجان بقيد احتمال التأويل المذكور فى النص فانه قيد للظاهر ايضا لكنه استغنى بذكره فى احدهما عن ذكره فيهما اويفهم انه قيد له بالاولى ثم الاحتراز عنهما مبنى على ان هذه الاقسام الاربعة متباينة وهو مذهب المتأخرين بناء على ان السوق مع احتمال التأويل او التخصيص شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وان احتمال النسخ شرط فى المفسر وعدمه شرط فى المحكم واما على مذهب المتقدمين فالاقسام الاربعة متداخلة بناء على انه لايشترط فى الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد لايكون ولافى المفسر احتمال النسخ بل قد يحتمل وقد لايحتمل (قوله بالاول) ومال اليه القاضى ابوزيد عاما كان اوخاصا حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لانه لايستعمل الكلام فى خلاف الاصل وغير الظاهر عند عدم القرينة وانتفاء المانع فيثبت قطعا ما كان ظاهرا من اللفظ مالم يصرف صارف فيثبت به مالم يندرئ بالشبهة (قوله والشيخ ابوالمنصور بالثانى) فان حكم الظاهر عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله منه وبه قال اصحاب الحديث واكثر الشافعية وعامة الاصوليين مستدلين بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين وكل عام وحقيقة يحتمل الخصوص والمجاز ورد بانه لاعبرة باحتمال لم ينشأ عن دليل وتحقيق ذلك ان الناشى عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لايوقف عليه والاحكام لايتعلق بالمعانى الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر لايتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلو قرينة تصرف والا لادى الى تكليف ماليس فى الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال ونظيره العلوم العادية كالعلم بان ذكور الحيوان لايلد عادة

(و) الثانى (النص وهوما) اى شئ (زاد وضوحا على الظاهر بمعنى) اى بقرينة (من المتكلم) لافى نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اى حملتها على سير فوق سيرها المعتاد ويسمى مجلس العروس المنصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة انجلاء فوق ما يكون للصيغة نفسها كما فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربا حيث يفهم بسماع الصيغة بقطع النظر عن السياق والسباق ونص فى التفرقة بين البيع والربا حيث سيق لذلك لان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما فقال جل ذكره ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربا اى الحل والحرمة ضدان فلايتماثلان فعلم من هذا ان الظاهر هو الذى يدل عليه الصيغة المعينة والنص هو الذى لايدل عليه لفظ بعينه وانما يعلم من السياق والسباق تأمل (وحكمه) اى حكم النص (وجوب العمل بما اتضح على احتمال تاويل) مجازى كما تقول جاءنى زيد فقولك زيد يحتمل خبره وكتابه

ورسوله

ورسوله بطريق المجاز وذلك الاحتمال لايخرجه عن وجوب العمل قطعا وذكر المصنف ره ذلك الاحتمال فى النص ولم يذكره فى الظاهر مع انه مرجوح اكتفاء بان الراجح لو احتمل المجاز فان يحتمله المرجوح اولى

(قوله وضوحا على الظاهر) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (قوله بمعنى من المتكلم) اى بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم و الكلام مسوقا له بقرينة (قوله لا فى نفس الصيغة) يعنى لايكون فى اللفظ مايدل عليه وضعا مثاله مذكور فى الشرح (قوله وانما يعلم من السياق) اى انه يفهم من الظاهر بقرينة دالة على قصد المتكلم وان ذلك الزائد غرضه والكلام مسوق له وهذا غير ما يستفاد من نفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشئ آخر لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه فالحاصل ان المراد من ازدياد الوضوح على الظاهر للنص ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم اليه او سياق تدل على قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى الآية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلث بها وان عدم السوق فى الظاهر شرط ويدل عليه كلام فخر الاسلام وصاحب المنتخب حيث قالا فى الاية المذكورة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا لماصح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص ولقائل ان يقول لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة لفظية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو فى حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ولعل الشارح لهذا امر بالتأمل

(و) الثالث (المفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص من غير احتمال تأويل) ولذلك ازداد على النص لانه لايحتمله مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص ففسره بقوله تعالى كلهم قطعا بذلك الاحتمال فبقى احتمال الجمع والتفرقة فلما قال اجمعون انقطع احتمال تأويل التفرق فلم يبق له محمل فصار مفسرا (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) لا على احتمال التخصيص والتأمل لايقال هذه الاية لاتحتمل النسخ لكونه اخبارا عن الماضى مع انها من المفسر فكيف قال فى حكمه على احتمال النسخ لانا نقول عدم احتمال النسخ باعتبار انها اخبار لاينافى احتمال النسخ من حيث انها مفسر

(قوله ازداد وضوحا على النص) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او فى غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير (قوله من غير احتمال تأويل) ان كان خاصا ومن غير احتمال تخصيص ان كان اللفظ عاما (قوله فان الملائكة اسم عام) ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم آدم

عليه السلام (قوله يحتمل التخصيص) بان يراد سجود بعض الملائكة فيكون عاما مخصوص البعض فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم لكن بقى احتمال سجودهم متفرقين فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال (قوله فلم يبق له مجمل لا يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه لا يضر فى بيان التعظيم وكذلك لا يضر استثناء ابليس لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص على انه استثناء منقطع لانه جنى (قوله وجوب العمل) اى حكم المفسر اثبات الحكم قطعا بلا خلاف فيه لاحد من اهل العلم الا انه يحتمل النسخ فى نفس الامر وان كان قوله تعالى فسجد الملائكة لا يحتمله لانه من الاخبار والخبر لا يحتمله ونعنى بالخبر المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب والخلط وذلك يستحيل على الله تعالى واما اللفظ فيجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ كذا فى مفتاح الاصول نقلا عن التحقيق (قوله من حيث انها مفسر) واورد عليه انه يدخل هذا المثال فى تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ وقد يقال بان المفسر فى الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما

(و) الرابع (المحكم وهو ما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) مثاله قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم اذ قد علم ان هذا وصف قديم ينافى العدم اى مأمون عن النسخ والتبديل فكان محكما مأخوذ من بناء محكم اى متقن مأمون عن الانتقاض (وحكمه الوجوب من غير احتمال) اعلم ان كل واحد من هذه الاربعة يوجب الحكم قطعا حيث يثبت الحدود والعقوبات بكل واحد منها والتفاوت انما يظهر عند التعارض يعنى يرجح الاوضح ويترك العمل بالادنى منه

(قوله ما احكم المراد به) قال فى نور الانوار به ظرف مستقر صفة للمراد قال الشيخ الوالد سلمه الله اقول لا مانع من كونه لغوا متعلقا للمراد فالمعنى احكم المعنى الذى اريد به كما يقال اراد به هذا انتهى (قوله عن احتمال النسخ والتبديل) تعديته بتضمين معنى الامتناع اى ما احكم المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل ثم المراد بالنسخ نسخ المعنى باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح فى الكلام ولهذا قيل ان المثال الذى ذكره الشارح وان كان غير محتمل للنسخ لان معناه فى نفسه لا يحتمل التبدل فهو ليس بمفيد لحكم شرعى عملى والكلام انما هو فيما يفيد ذلك انتهى (قال بعض المحققين وليس المراد انه اى المفسر يحتمل فى زمان الوحى وما بعده فلا شىء من الوحى يحتمل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون

لذات

لذات المحكم بان لايحتمل التبديل عقلا كالآية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحى كما فيما نحن فيه فيسمى محكما لغيره فانه ليس بشىء اذ الغرض من البحث فى هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت الاحكام فالاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون فى نظر الفقيه وذلك امر مستمر بعد انقطاع زمان الوحى وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه ورود الناسخ وعدمه انتهى (قوله الوجوب من غير احتمال) فهو فى مرتبة المفسر من حيث انه لايحتمل غير المراد اصلا الا انه اقوى منه حيث لايقبل النسخ والتبديل كما لايقبل التخصيص والتأويل (قوله عند التعارض) اراد به تقابل الحجتين بان يقتضى احدهما خلاف مايقتضيه الآخر سواء كانتا متساويتين اولا لا التعارض الموجب للتساقط حتى يتجه ان التعارض انما يكون عند تساويهما فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض (قوله يرجح الاوضح) فيقدم المحكم على غيره والمفسر على النص والظاهر والنص على الظاهر لان العمل بالاوضح والاقوى اقدم واولى وامثلة التعارض مذكورة فى المطولات

(ولهذه) الاربعة من الظاهر والنص والمفسر والمحكم (اربعة) اخرى (تقابلها) الاول (خفى) ضد الظاهر والضدان صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضوع واحد يستحيل اجتماعهما (وهو) اى الخفى (ماخفى المراد بعارض) غير الصيغة تحقيقا للمضادة فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فيمتنع ان يكون خفاء ضده من حيث الصيغة ايضا بديهة استحالة كون الشىء الواحد ظاهرا من جهة وخفيا من تلك الجهة فلما كان ظهور الظاهر من جهة الصيغة وجب ان يكون خفاء ضده بعارض غير الصيغة (يحتاج الى الطلب) ليحصل المراد (وحكمه النظر فيه) اى فى الخفى (لاظهار ان خفاءه لزيادته اونقصانه) فان كان لزيادته يتعدى حكم الظاهر الى الخفى وان كان لنقصانه لايتعدى اليه كاية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها ظاهرة فى حق السارق خفية فى حق الطرار والنباش بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم آخر اذ تغاير الاسامى دليل على تغاير المعانى ثم اشتبه بان ذلك الاختصاص هل هو لنقصان فى معنى السرقة اولمزية فيه فلما نظرنا وطلبنا علمنا ان الطرار داخل فى السرقة واختصاصه بهذا الاسم لمزية على معنى السرقة لانه يسرق عن الحافظ اليقظان بضرب غفلة منه فكان فى نهاية الكمال وغاية الحذاقة فى صفة السرقة تأمل وعلمنا ايضا ان النبش خارج عن حكم السرقة لنقصانه فى معناه عنها فالحق الطرار بالسارق فى وجوب القطع ولم يلحق النباش به

(قوله الخفى) مأخوذ من قولهم اختفى فلان اى استتر فى المدينة بحيلة (قوله يستحيل اجتماعهما) الظاهر ان الشارح حمل الضد على هذا المعنى فيرد عليه انه كيف اجتمع الظاهر والخفى

فی لفظ السارق فانه ظاهر فیما وضع له خفی فی حق الطرار والنباش فالاولی ان یحمل الضد علی اصطلاح الاصولیین وهو مایقابل الشیء ویکون بینهما نهایة الخلاف سواء کانا وجودیین او احدهما وجودی والآخر عدمی (قوله ماخفی) المراد بالخفاء فی التعریف الخفاء اللغوی والمعرف الخفی الاصطلاحی فلایلزم تعریف الشیء بنفسه وحاصل التعریف انه لفظ خفی المراد بذلك اللفظ بسبب عارض نشاء ذلك العارض من غیر صیغته فیکون بالنسبة الی موضوعه اللغوی ظاهرا لکن خفی بسبب عارض فی المحل ای فی بعض الافراد حیث اشتبه ان هذا الفرد من افراد هذا المسمی ام لا فان قیل ینبغی ان یکون الخفی ما خفی المراد منه بنفس الصیغة حتی یصح مقابلته للظاهر الذی ظهر المراد منها بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو کان الخفی مایکون خفاؤه بنفس اللفظ لم یکن فی اول مراتب الخفاء فلم یکن مقابلا للظاهر وتوضیحه ان المقصود بیان تفاوت مراتب الخفاء علی مقابلة مراتب الظهور فجعل الخفی فی مقابلة الظاهر لان فیه نفس الخفاء کما ان فی الظاهر نفس الظهور وجعل المشکل فی مقابلة النص لازدیاد خفائه علی الخفی کازدیاد وضوح النص علی الظاهر وعلی هذا المجمل والمتشابه ولو جعل المشکل فی مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه فی نفس الصیغة کظهور الظاهر وجعل الخفی فی مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض کوضوح النص لم یحصل المقصود (قوله غیر صیغة) صفة کاشفة للعارض او بدل فیکون عینه ولیس صفة مؤسسة للعارض لانه احترز به عن المشکل والمجمل والمتشابه فیفهم منه ان الخفاء فی هذه الثلاثة بعارض هو الصیغة وهو فاسد لان الصیغة لایصح اطلاق العارض علیها (قوله یحتاج الی الطلب) تأکید للخفاء ولیس من تتمة الحد اذ حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بقوله بعارض لان خفاءها بنفس اللفظ (قوله لاظهار ان خفائه الخ) ای لیعلم ان اختفاء صدق مدلول المسمی فی بعض هل هو لاجل زیادة المعنی المدلول من ذلك اللفظ علی ظاهر معناه او نقصانه فیه عن ظاهر المدلول ثم یظهر المراد فیحکم صورة الزیادة علی حسب مایعلم من الظاهر ولایحکم فی النقصان علی ما قاله الشارح (قوله ظاهرة فی حق السارق) ای فی ایجاب القطع علی کل سارق لم یختص باسم آخر (قوله فی حق الطرار والنباش) الطر الشق ومنه سمی الطرار لانه یشق الثوب وهو الاخذ لمال مخصوص من الغیر ظلما وهو یقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش هو سارق الکفن بعد الدفن (قوله فالحق الطرار السارق الخ) بعبارة النص لان المطلق یتناول الکامل فلان یتناول الاکمل اولی (قوله ولم یلحق النباش به) فانه ناقص فی معنی السرقة عن السارق لعدم المحافظة بالموتی ونقصان فعل السرقة فی النبش صار شبهة والحد یسقط بالشبهة فلایقطع النباش ولو القبر فی بیت مقفل علی الاصح والحاصل ان لفظ السارق خفی فی حق الطرار والنباش لکن خفاءه فی الطرار لمزیة علی ماهو ظاهر فیه فی المعنی الذی تعلق به الحکم فیشمله اللفظ ویثبت فی حقه الحکم وفی النباش لنقصان علی ماهو ظاهر فیه فی ذلك المعنی فلایشمله اللفظ ولایثبت الحکم فی حقه

والثانی

(و) الثانى (مشكل) ضد النص (وهوفوق الخفى لاحتياج الطلب والتأمل) اى هو اشد خفاء منه لاينال بمجرد الطلب بل به وبالتأمل بعده الى ان يتبين المراد مثاله قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبيانه ان الامر بالطهارة يوجب تطهير جميع البدن الا ان ما كان باطنا منه وكذا ما فيه حرج من الظاهر مثل العين ومحل الجراحة مستثناة للضرورة فطلبنا الفم والانف فوجدناهما ظاهرين من وجه وباطنين من وجه فلو كان الامر متعلقا بما ظاهر البدن من كل وجه لايجب غسلهما وان كان متعلقا بما هو ظاهر فى الجملة يجب فاشكل حكم الامر فيهما اى دخل فى الشكلين اعنى الظاهر مطلقا والظاهر من وجه فتأملنا فى معنى النص وقلنا بوجوب غسلهما فى الجنابة لامكان تطهيرهما من غير حرج يعنى الحقناهما بالظاهر لورود آية الغسل بالمبالغة بخلاف آية الوضوء فكان الآية مشكلة فى خصوص الفم والانف (وحكمه اعتقاد حقية المراد الى ان يتبين بالطلب والتأمل) للعمل به

(قوله المشكل ضد النص) وواقع فى مقابلة من جهة ان قوة خفائه كقوة ظهور النص وسمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله (قوله لاحتياج الطلب والتأمل) ومعنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل فى استخراج المراد منها كما اذا نظر فى كلمة انى فى قوله فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدها مشتركة فى معنى كيف وانى ولا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف (قوله اى اشد خفاء منه) فالخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى فى بيت بين امثاله ونظايره فلا يوقف عليه الا بالطلب لمكان اختفى فيه ثم التأمل ليتميز عن اشباهه وامثاله (قوله مستثناة للضرورة) لان محل الجراحة يفضى الى الايذاء وطول البقاء وغسل داخل العين يفضى الى العمى فالحق الباطن فى الطهارة دفعا للحرج فوجب غسل ظاهر البدن فقط لكن بقى الاشكال فى الفم والانف (قوله ظاهرين من وجه) حتى لايفسد بدخول شىء فيهما وباطنين من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع ما فيهما (قوله فتأملنا فى معنى النص وقلنا) الخ يعنى بعد التأمل علم انه من اعضاء الغسل فى الطهارة الكبرى بدلالة صيغة المبالغة فى اطهروا حتى وجب غسله فى الجنابة بخلاف آية الوضوء حيث لم يوجد فيه المبالغة وكان الواجب فيه غسل الوجه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والمواجهة فى الفم والانف معدومة فلا يجب غسلهما فى الحدث الاصغر (قوله فكان الاية مشكلا فى خصوص الفم والانف) فان قيل معنى التطهر معلوم وهو التنضيف لغة والاغتسال شرعا لكنه مشتبه فى حق داخل الفم وداخل الانف لاختصاصهما باسم المضمضة والاستنشاق كالسارق خفى فى حق الطرار والنباش فيكون قوله فاطهروا خفيا لا مشكلا خفى مراده بنفس الصيغة لغموض المعنى قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف

اوبدونه وقد يقال سلمنا انه معلوم لكن الاشكال فى متعلق التطهير وهو كونه داخل الانف والفم من ظاهر البدن اوباطنه وبمجرد الطلب لم يظهر وهو شأن المشكل لا الخفى فتأمل

(و) الثالث (مجمل ضد المفسر وهو ما اشتبه مراده) لازدحام المعانى على لفظ من غير رجحان لاحد المعنيين وقد يكون الازدحام باعتبار ابهام المتكلم اوباعتبار غرابة اللفظ كالهلوع وقد يكون باعتبار الوضع كما فى المشترك اذا انسد باب الترجيح فيه (فاحتاج الى الاستفسار) من الشارع ومثاله آية الربا وهى وحرم الربا فانها مجملة لاشتباه المراد اذ معنى الربا الفضل مطلقا بحسب اللغة وذا ليس بمراد من الله جل شأنه لافضائه الى تحريم البيع المنصوص بالحل المشروع للاسترباح والاستفضال فاستفسرنا من الشارع فكان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل والفضل ربا تفسيرا لها لكنه غير قاطع اذ لم يعلم به الا حرمة فضل خال عن العوض المشروط فى العقد وبقى الخفاء فيما وراءه وبعد هذا البيان صار بمنزلة المشكل فى الاحتياج الى الطلب والتأمل وطلبنا المراد فى التفسير اعنى الحديث المشهور وهو انه لاى شيء حرم الربا فوجدناه القدر والجنس ثم تأملنا فيه هل هو صالح لتعلق الحكم به وسيجيء لهذا مزيد بيان فى باب القياس انشاء الله تعالى واعلم ان الاحتياج الى الطلب والتأمل فيما اذا لم يكن الاستفسار كافيا اما اذا كان شافيا لايجب الطلب والتأمل ولهذا اقتصر المصنف ره على الاستفسار مع ثبوتهما فى الاصل وشرع الى بيان حكمه فقال (وحكمه التوقف فيه) اى فى المجمل مع اعتقاد حقية المراد منه (الى ان يتبين مراده من المجمل) فاذا لحقه البيان وجب العمل به على تفاوت درجات البيان فكان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا

(قوله ضد المفسر) لان فيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذى فيه زيادة ظهور على النص (قوله ما اشتبه آه) لم يقل ما ازدحمت فيه المعانى لان الازدحام تدافع كل واحد من المعانى سواه وهو يقتضى تعدد المعانى مع انه ليست بشرط بل المتكلم اذا اصطلح ابتداء باستعمال لفظ على معنى كلفظ الهلوع كان مجملا لغرابة اللفظ وازدحام المعانى سبب من اسباب اشتباه المراد فى الغالب وقوله ما اشتبه جنس شامل للخفى والمشكل والمتشابه ايضا وقوله فاحتاج الى الاستفسار يخرج غيره فان الخفى يدرك بمجرد الطلب والمشكل بالتأمل بعد الطلب والمتشابه وان احتاج الى التفسير لكنه لايجوز استفساره لانه لم يرد من الشارع تفسيره فلا يعلم حقيقته وبيانه واما المجمل فيحتاج الى الاستفسار لجواز تفسيره (قوله باعتبار ابهام المتكلم) كلفظ الصلوة والزكوة والربا وسيأتى بيان الربا من الشارح (قوله كالهلوع) غير ظاهر المعنى قبل التفسير بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية (قوله فاحتاج الى الاستفسار) ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما اذ ليس كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج الى الطلب والتأمل فالصلوة

والزكوة بيانهما شاف فلم يحتج الى تأمل بعده وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مأولا وهو يحتاج الى الطلب والتأمل (قوله لافضائه الى تحريم البيع) اذ البيع لم يشرع الالاسترباح فكل واحد من المتبايعين مالم يرفضلا من البدل المطلوب له لايبذل ملكه بمقابلته (قوله وبقى الخفاء فيماوراءه) فان الربا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبى صلى الله عليه وسلم بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا ان الربا غير مقتصر عليها فصار مأولا فيها وبقى فيماوراءها غير معلوم كماقبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ماوراءها بالتأمل فى هذا البيان سمى الشارح مشكلا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا فى نسمات الاسحار (قوله مع اعتقاد حقية المراد) لان الاجمال لايمنع اعتقاد حقيته فاذا لحقه البيان وجب العمل كمايجب بالمفسر او المأول او المشكل (قوله فان كان قطعيا) وشافيا كتفسير الصلوة والزكوة بفعل النبى عليه السلام وقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم صار المجمل مفسرا (قوله كبيان مقدار المسح) على الرأس بحديث المغيرة رضى الله عنه فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا باستناده الى الكتاب كذا فى المرآة وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل بعد ذلك كبيان الربا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة وقد مر بيانه آنفا

(و) الرابع (متشابه) ضد المحكم (وهو ما لم يرج مراده لشدة خفائه) واصل ذلك قوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومن جعل الوقف لازما على الله يقول آمنا به كل من عند ربنا ويفسر المتشابه بماتفرد به الحق جل بعلمه كمدة بقاء الدنيا وكالمقطعات من الحروف فى اوائل السور مثل الم حم ص وغيرها او بمادل القاطع على ان الظاهر غير مراد مثل الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم ممايستحيل ظاهر معناه ومن لم يجعل الوقف لازما بل عطف والراسخون على الله جل وعلا يحمل امثال هذا على خلاف الظاهر ويأول تأويلا صحيحا على وجه لايناقض الدليل العقلى والآية المحكمة والاسلم ماذهب اليه المتقدمون (وحكمه التوقف فيه) فى المتشابه (ابدا) على القول الاول الى يوم القيمة لانه يوقف عليه فى العقبى لان انزال المتشابه للابتلاء ولاابتلاء فى الآخرة وانقطاع رجاء المعرفة فى الدنيا لحكمة بالغة لانه يستحيل ذلك وذلك التوقف (مع اعتقاد حقية المراد به) وهو معنى قوله تعالى يقولون آمنا به كل من عند ربنا وبيان الانحصار ان اللفظ الذى خفى المراد منه للسامع لايخلو اما ان يكون الخفاء فيه لمعنى يرجع الى غير الصيغة او لمعنى يرجع اليها فالاول خفى والثانى

امان یکون درکه بالتأمل اولا الاول المشکل الثانی اما ان یکون مرجو البیان من جهة المتکلم اولا الاول المجمل الثانی المتشابه واللہ اعلم

(قوله والمتشابه) ای مشتبه مراد الشارع منه قال فی المدارك فسر والمتشابه بما استأثر اللہ تعالی بعلمه (قوله ضد المحکم) وواقع فی مقابلته لما ان المتشابه فی نهایة الخفاء فی انقطاع احتمال درکه کما ان المحکم فی نهایة الوضوح بحیث انتفی الاحتمال کله (قوله مالم یرج مراده) حتی سقط طلب مایدل علی المراد منه لان موجب العقل فیه خالف موجب السمع ولایمکن رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لایمکن الوقوف علیه اصلا فهو فی غایة الخفاء کطفل فقد قبل معاینته ومشاهدة شمایله فلایرجی بدوه ولایتمنی ظهوره والمجمل کرجل انقطع خبره ولم یدر اثره (قوله تعالی محکمات) فی المدارك المراد منها ما احکمت عبارتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه (قوله تعالی ام الکتاب) ای اصل الکتاب یحمل علیها المشتبهات وترد الیها (قوله تعالی متشابهات) مشتبهات محتملات مثاله قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی والاستواء یکون بمعنی الجلوس وبمعنی القدرة والاستیلاء لایجوز الاول علی اللہ تعالی بدلیل المحکم وهو قوله تعالی لیس کمثله شیء (قوله تعالی زیغ) میل عن الحق وهم اهل البدع (فیبتعون ماتشابه به) ای بالمتشابه الذی یحتمل مایذهب الیه المبتدع مما لایطابق المحکم ویحتمل مایطابقه من قول اهل الحق (ابتغاء الفتنة) بالتأویل الذی یشتهونه (والراسخون فی العلم) استئناف کلام کانه قیل اذا کان الزایغون یبتغون ما تشابه فماذا یصنع الراسخون فی هذا الباب فقال والراسخون فی العلم یقولون آمنا الی آخر الآیة فهو ثناء منه تعالی علیهم بالایمان علی التسلیم واعتقاد الحقیة بالمعنی الذی عناه بلا تکییف وتشبیه مع تفویض حقیقته الیه تعالی (قوله جعل الوقف لازما علی اللہ تعالی) لیس المراد باللزوم الوجوب بالمعنی الشرعی حتی یکون تارك الوقف بقطع صوت النفس آثما بترك الواجب بل بمعنی ان الواجب ان یعتبر المعنی کذلك حتی لایکون موهما بخلاف المقصود فان الادلة المسوقة فی هذا المعنی لاتدل الاعلیه ولیس فیها ان تأویله یعلم اللہ تعالی ولایعلمه الراسخون فلایتجه ان لیس للقرآن من وقف واجب لاشرعا ولاصناعة وان معرفة الوقف علیه یتوقف علی ان والراسخون غیر معطوف علی اللہ وهی موقوفة علی معرفة ان تأویل المتشابه یعلم اللہ تعالی ولایعلمونه فقد جاء الدور فتفطن (قوله آمنا به کل من عند ربنا) هذا طریقة جمهور السلف من الصحابة والتابعین ومذهب عامة اهل السنة واختاره القاضی الامام ابوزید وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرین وهو اصح الروایات عن ابن عباس رضی اللہ عنهما وسئل مالك عن قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فقال الاستواء معلوم والکیف مجهول والایمان به واجب والسؤال منه بدعة وقال الترمذی فی حق بعض متشابهات الاحادیث المذهب عند الائمة مثل سفیان

الثوری

الثوری ومالك بن انس وابن المبارك وسفیان بن عیینه ووکیع وغیرهم قالوا نری هذه الاحادیث کما جاءت ونؤمن بها ولا یقال کیف ولا تفسیر وهو الذی اختاره اهل الحدیث ویؤیده قراءة ابی رضی الله عنه ویقول الراسخون وقراءة عبد الله ابن مسعود رضی الله عنه ان تأویله الا عند الله فانه لا یمکن عطف والراسخون المرفوع علیه لانه مجرور لفظا ومحلا قال فی التوضیح وهذا الیق بنظم القرآن حیث جعل اتباع المتشابهات حظ الزایغین والاقرار بحقیقته مع العجز عن درکه حظ الراسخین وروی عن عائشة رضی الله عنها انها قالت تلی رسول الله صلی الله علیه وسلم هذه الآیة وقال اذا رأیتم الذین یتبعون ما تشابه منه فاولئك الذین سماهم الله تعالی فاحذروهم امر بالحذر من غیر فصل بین من اتبع ابتغاء الفتنة وبین من اتبع لا لابتغاء الفتنة فیتناول الجمیع فان قیل فعلی هذا الوجه لعده من اقسام النظم من حیث یعرف به الحکم الشرعی اذ لا یعرف به حکم حینئذ اصلا قلنا ممنوع بل یثبت به ان لله تعالی صفات یعبر عنها بالید والوجه مثلا وان لم یعرف ما ارید منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب الاعتقاد بثبوت هذه الصفات لله تعالی مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمیة والامکان وتسمیته بها وتوصیفه کما وصف به نفسه وسماه واعتقاده بالمعنی الذی عناه مع تفویض العلم الیه سبحانه بما هو المراد منها من احکام الشرع (قوله بما تفرد به الحق جل وعلا) یعنی لا یمکن ان یحکم بشیء فی المتشابه بانه هو المراد بل یعتقد فیه علی الابهام ان ما اراد الله تعالی فیه حق (قوله کالمقطعات) سمیت بذلك لانها اسماء لحروف یجب ان یقطع فی التکلم کل منها عن الآخر علی هیئة وتسمیتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف وتطلق علی الکلمة کذا فی التلویح (قوله او کما دل القاطع) الخ فالمتشابه علی نوعین متشابه اللفظ ان لم یفهم منه شیء کالمقطعات ومتشابه المفهوم ان استحال ارادته کالاستواء مثلا (قوله ومن لم یجعل الوقف لازما) هذا مذهب العراقیین واکثر المتأخرین وعامة المعتزلة ان الراسخ یعلم تأویله لان الراسخ لو لم یعلم تأویل المتشابه لم یکن له فضل علی الجهال ولم یزل المفسرون الی یومنا هذا یفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم یعلمه غیر الله لطعن فیه الطاعنون ویرد علی الاول انه لو سلم انتفاء فضل الراسخین علی غیرهم من هذا الوجه لکن لا یلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان یستنبطوا الاحکام بطرق دقیقة دون غیرهم وکفی بهم فضلا لهم علی غیرهم واجیب عن الثانی ان التأویل المنقول عن السلف کان صیانة للعوام عن التعدی عن حد التنزیه والتورط فی التشبیه بصرف هممهم عن الالحاد فی الصفات والزیغ فی المتشابهات بتجویز ما یسعه اللغة ویدعو الیه الحاجة لا بالجزم انه المراد منها اذ لا سبیل الی ذلك لا من جهة العقل ولا من جهة النقل ومن ذلك ادعی بعضهم التوفیق بین المذهبین بان التوقف انما هو عن طلب العلم حقیقة لا ظاهرا والائمة انما تکلموا فی تأویله ظاهرا لا حقیقة تأمل وعن الثالث بانا لا نسلم انحصار الانتفاع بالعلم بل یجوز ان یکون بعض القرآن للتنبیه علی اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالی مع

مافيه من فائدة الثواب فى تلاوته وابتلاء الراسخين بكمح عنان اذهانهم عن التأمل و الطلب ويتذكرون كون علمهم من عند الله تعالى فقط ويتباعدون عن الغرور ويوقنون بان الحكم لله يفعل ما يشاء ويعتقدون حقية ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده ويفوضون علم المتشابه الى الله تعالى ويلقون انفسهم فى مدرجة العجز والهوان مع وفور علمهم ووصولهم الى الحقايق الكثيرة وبذلك يوصلون الى مرتبة الفناء وبتلا شىء علمهم فى علم الله تعالى فلذلك فضل مرتبتهم مرتبة الجهال وهذا منتهى اقدام الطالبين واى نفع اعظم من هذا (قوله ويئول الخ) بحمل المقطعات على اسماء السور ويجعل الوجه مجازا عن الرضى واليد عن القدرة الى غير ذلك (قوله والاسلم ماذهب اليه المتقدمون) لمافى التأويل مخاطرة عظيمة اذ فى هذه المسئلة غلو واسراف فى التأويل وتفريط فى التوقف والتسليم واقتصاد بينهما وحد الاقتصاد لاينضبط فى حد معين وحده دقيق غامض لايطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون بنور الهى لابالسماع فقط فانهم اذا انكشف لهم اسرار الامور على ماهى عليها نظروا الى السمع والالفاظ الواردة عن الشرع فما وافق ماشاهدوه بنور اليقين قرروه وماخالفوه اوّلوه فامامن يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلايستقر له قدم ولايتعين له موقف فالاسلم التوقف على السماع المجرد (قوله مع اعتقاد حقية المراد) يعنى لايمكن ان يحكم بشىء فى المتشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق ولايبحث عن كيفيته ويتوقف على حدود الله باثبات مااثبته الوحى القاطع ونفى مانفاه والسكوت عماعداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك فى النشأة الاخروية وحقايق الجواهر القدسية بل كل مالايتعلق به حكم ناجز وهذا هو الواجب عند الحنفية وجمهور السلف فى هذا الباب كذا حققه المحققون

(الثالث) من الاقسام الاربعة (فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة) ايضا الاول (الحقيقة هى) فعيلة من حق الشىء اذا ثبت فتكون بمعنى الفاعل اى الثابت فيما وضع له اومن حققت الشىء اذا ايقنته فتكون بمعنى المفعول اى متيقن فيها فالتاء حينئذ للنقل من الوصف الى الاسم لاللتأنيث وهى على ثلاثة انواع لغوية كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق وشرعية كالصلوة فى العبادة المخصوصة وعرفية كالدابة فى ذوات الاربع وكذا المجاز ثلاثة اى لغوى وشرعى وعرفى (وهى) اى الحقيقة (اسم لما اريد به ما وضع له) لغة وشرعا وعرفا كماعرف وعلامة الحقيقة ان لايستقيم نفى الاسم عنه وعلامة المجاز ان يستقيم نفيه عنه

(قوله فى وجوه استعمال ذلك النظم) اى فى طرق استعماله اوفى طرق جريان النظم فى البيان لانه اما ان يستعمل فى الموضوع له فيكون حقيقة اوفى غيره فيكون مجازا وكل منهما امابطريق الوضوح فى البيان فيكون صريحا اوبطريق الاستتار فيكون كناية (قوله فيكون بمعنى الفاعل) فالتاء حينئذ للتأنيث اى كلمة ثابتة فى اصل الموضوع له (قوله اومن حققت) بالتخفيف بمعنى اثبته بالتشديد (قوله للنقل) اى للدلالة على نقل تلك الكلمة من الوصفية للاسمية وبيان

ذلك ان التاء فى اصلها تدل على معنى فرعى وهو التأنيث فاذا روعى نقل الوصف عن اصله الى ما كثر استعماله فيه وهو الاسمية اعتبرت التاء فيه واتى بها اشعارا بفرعية الاسمية فيه كما كانت فيه حال الوصفية اشعارا بالتأنيث فالتاء الموجودة فيه بعد النقل غير الموجودة قبله (قوله لا للتأنيث) باعتبار ان الحقيقة اسم للكلمة بدليل انه يقال لفظ حقيقة ولو اعتبر كونها للتأنيث حذفت كذا فى حاشية التلخيص اوللتأنيث الموصوف بتقدير كلمة حقيقة وقيل للمبالغة كما فى تاء العلامة (قوله على ثلاثة انواع) لان واضعها ان كان واضع اللغة فهو لغوية وان كان صاحب الشرع فهى شرعية وان لم يتعين الواضع فهى عرفية سواء كان عرفا عاما او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم (قوله وكذا المجاز ثلاثة) يعنى ان اللفظ اذا استعمل واريد المعنى وهو غير ما وضع له اهل اللغة فهذا اللفظ مجاز فى هذا المعنى عند اهل اللغة وكذا فى البواقى كالصلوة المستعملة فى الدعاء مجاز عند اهل اللغة وحقيقة عند اهل الشرع والدابة المستعملة فى كل ما يدب مجاز عرفى وان كانت حقيقة لغوية (قوله اسم لما اريد ما وضع له) اى اراد المستعمل لذلك اللفظ به (ما) اى معنى وضع لذلك اللفظ له ففى قوله اريد هنا وكذلك فى تعريف المجاز اشارة الى اشتراط الاستعمال اللازم للارادة وان المقصود انما هو الارادة لا مجرد الاستعمال العارى عنها فقبل الاستعمال والارادة لا يوصف بحقيقة ولا مجاز قال فى التلويح والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له اوغيره طلب دلالته عليه او ارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهى والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة كالاسد للحيوان المفترس فوضع لغوى الخ ثم لابد من زيادة قيد الحيثية فالحقيقة اسم اريد به ما وضع له من حيث كونه موضوع له لكنه يحذف فى اكثر المقام لظهوره فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشىء من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى كان وضع اللفظ بتلك الجهة وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة حقيقة لغوية فى الدعاء مجاز شرعى فى الاركان المعلومة والافعال المخصوصة ويقاس عليه المجاز فى الاطلاق والتقييد كما سبق (قوله ان لا يستقيم نفى الاسم) فالمراد ان المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازى فانه يصح ان يصدق على ما صدق عليه ويصح ان ينفى عنه كما يقال لكل واحد من الاباء انه اب وام ولا يصح ان يقال انه ليس باب وام بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب مجازا ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المخصوص يصح ان يقال عليه انه اسد ولا يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع حيث يصح ان يقال عليه انه اسد وان يقال انه ليس باسد والنفى فى قوله تعالى ما هذا بشرا ليس بطريق الحقيقة بل بطريق الادعاء والمانعة والكلام فى النفى حقيقة

(و) الثانى (المجاز) وهو مفعل من جاز يجوز اذا تعدى فيكون بمعنى الفاعل كالمولى

بمعنى الوالى اى المتجاوز عن محل الحقيقة الى محل المجاز (وهو اسم لما اريد به غير ما وضع له) لمناسبة بين ماوضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به وبه خرج الهزل اذهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له بلا مناسبة بينهما لان الهزل ارادة اهمال اللفظ عن ارادة الغرض المطلوب منه الموضوع له فارادة الاهمال ارادة غير ما وضع له وغير ما يصح ارادته بخلاف المجاز فانه وان لم يرد به ماوضع له ولكنه اريد به ماصلح له اللفظ لمناسبة بينهما معنى كما فى تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا وذاتا كتسمية المطر سماء واعلم ان نسبة المجاز مع الحقيقة كنسبة القياس مع النص اذ معرفة الحقيقة لايكون الابالسماع من الواضع كما ان النصوص فى احكام الشرع لابد فيها من الشارع ويشترط التأمل فى المجاز فى محل الحقيقة لاخراج الاتصال اعنى المناسبة كما يشترط التأمل للقياس المنصوص عليه لاستدعاء الحكم وكما يفتقر المجاز الى المستعير والمستعار عنه والمستعار له والاستعارة والمستعار وما وقع به الاستعارة كذلك القياس يفتقر الى المقيس والمقيس عليه والمقيس والقياس والحكم والعلة الاان المجاز تعدية اللفظ بالمعانى اللغوية والقياس تعدية الحكم بالمعانى الشرعية تأمل

(قوله وهو مفعل) اى انه باعتبار اصله مصدر ميمى على وزن مفعل مأخوذ من جاز وحاصله ان لفظ مجاز فى الاصل مصدر معناه الجواز والتعدية ثم انه نقل فى الاصطلاح من المصدرية الى الكلمة المستعملة فى غير ماوضعت له باعتبار انها جائزة ومتعدية عن محلها الاصلى فيكون اسم فاعل فقول الشارح المتجاوز عن محل الحقيقة بيان للمناسبة بين المنقول والمنقول اليه (قوله اسم لما) اى للفظ اريد به غير ماوضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لاينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له فان قيل التعريف شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلت الكناية عند الاصوليين ان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والافمجاز واما المجاز بالزيادة والنقصان كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية فلايضر خروجه لان التعريف انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله لاالاعم منه ومن المجاز الذى هو وصف الاعراب واللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه

(قوله لمناسبة بين ماوضع له اللفظ آه) اى مناسبة يستخرجها الفصيح الماهر بفنون الكلام والالم يبق فى الكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطريق الفصاحة فضل على غيره وهو على مثال القياس فانه لايصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذلو اعتبر كل وصف رفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقايق المعانى الفقهية فضل على غيره كذا حققه ابو النصر ثم المراد بها الامر الذى به الارتباط بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وبه الانتقال من الاول للثانى كالمشابهة فى مجاز الاستعارة وكالسببية والمسببية فى المجاز المرسل ولابد من ملاحظتها فلايكفى فى المجاز وجودها من غير ان يعتبرها المستعمل ويلاحظها

فالمصحح

فالمصحح لاستعمال اللفظ فى غير ماوضع له ملاحظتها لامجرد وجودها و المعتبر فى العلاقة نوعها وانما
اشترط ملاحظة المناسبة بين المعنى المجازى والمعنى الاصلى ولم يصح ان يطلق اللفظ عليه
بلاعلاقة ويكتفى بالقرينة الدالة على المراد لان اطلاق اللفظ على غير معناه الاصلى ونقله له
على ان يكون الاول اصلا و الثانى فرعا تشريك بين المعنيين فى اللفظ وتفريع لاحد الاطلاقين
على الآخر وذلك يستدعى وجها لتخصيص المعنى الفرعى بالتشريك والتفريع دون سائر
المعانى وذلك الوجه هو المناسبة والا فلا حكمة فى التخصيص فيكون تحكما ينافى حسن التصرف
فى التاصيل والتفريع فخرج الغلط كاستعمال الارض فى السماء والعلم المنقول لعدم المناسبة
المشهورة بينهما وخرج ايضا المرتجل وهو مااستعمل فى غير ماوضع له استعمالا صحيحا بلاعلاقة
لان هذا الاستعمال وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيماوضع له فيكون حقيقة كذا فى المرآة
(قوله وبه خرج الهزل) اى بقيد العلاقة المعبرة عنها بالمناسبة فى تعريف المجاز وهو الظاهر
الاوفق بتعريف الهزل الآتى (قوله لايكون) يعنى ان طريق معرفة الحقيقة التوقيف
والتنصيص من الواضع ولايوقف عليه الابالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص فى الشرع
فانها لايثبت حجيا الابعد السماع من صاحب الشرع والنقل منه (قوله ويشترط التأمل فى المجاز)
فى محل الحقيقة ليمتاز الوصف الخاص المشهور كما يتأمل فى الوصف المؤثر فى القياس ليمتاز عن
غيره لان المجاز لايصح لكل وصف قال فى الكشف وحاصله ان جواز استعمال المجاز لايتوقف على
السماع بل يتوقف على معرفة الطرق الذى سلكه اهل البيان فى استعماله وهو رعاية الاتصال
بين محل الحقيقة و المجاز انتهى (قوله وكما يفتقر الى المستعير) وهو المتكلم الذى استعار لفظا
لافادة معنى غير موضوع له ذلك اللفظ (والمستعار عنه) وهو المعنى الحقيقى الذى وضع
لفظ الاسد له مثلا (والمستعار له) وهو الرجل الشجاع الذى لم يوضع له لفظ الاسد
(والاستعارة) وهو اخذ المتكلم لفظ الاسد من الحيوان المفترس لافادة الرجل الشجاع فى
استعماله و المستعار وهو لفظ الاسد (ومابه الاستعارة) اى المناسبة (قوله يفتقر الى القايس)
وهو الفقيه المجتهد وسيجىء فى بابه انشاء الله

(ومن حكمهما) اى الحقيقة و المجاز (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) بوقت واحد
بان يكون كل منهما متعلق الحكم كما اذاقلت لاتقتل الاسد واردت الحيوان المفترس و الرجل
الشجاع لان الحقيقة ما يثبت فى موضعه والمجاز ما جاز عنه وبينهما تناف وعلى هذا اذا اوصى
لمواليه ثلث ماله لايتناول موالى الموالى لان الموالى حقيقة فى معتق الموصى بالذات وفى معتق
معتقه مجاز لان الموصى لما اعتق الاول فقد اثبت له مالكية الاعتاق فصار بذلك سببا لاعتاقهم
فنسبتهم الى المعتق الاول بحكم السببية فيكون مجازا واذا كان له معتق واحد يستحق النصف
من الثلث والنصف الآخر لورثة المعتق لالمواليه (و) من حكمهما (متى امكن العمل

بالحقيقة سقط المجاز) لان المستعار خلف فلا يزاحم الاصل كما قلنا فى الموالى وان كان الحقيقة متعذرة يرجع الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لايأكل من هذا الكرم او القدر فانه على العنب ومايطبخ فى القدر لتعذر الحقيقة وهو الاكل من عين الكرم والقدر بخلاف ما لو حلف لايأكل من هذه الشاة فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز كاللبن والرايب وغيرهما

(قوله مرادين) اى مقصودين بالحكم فى حالة واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بالفتح واحترز به عن اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى تبعا من غير ان يراد كما فى مسئلة الاستئمان وعن الجمع بينهما بعموم المجاز بان يستعمل فى معنى مجازى يكون اللفظ الحقيقى من افراده (قوله وبينهما تناف) وهذا ظاهر فى استحالته عقلا واليه ذهب المصنف ره وقال فى الاصل كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد لكن التحقيق امتناعه لغة لاعقلا واستدل على صحته عقلا بصحة ارادة معان متعذرة قطعا وكون اللفظ موضوعا لبعضها لايمنع عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اى المجازى اذ حاصله نصب مايوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال فى التحرير فقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت اذ ذاك فى الظرف الحقيقى اى فلا يلزم من استحالته اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وتوضيح هذا المقام ان الذاهبون الى جوازه قالوا لامانع من ارادة المعنيين جميعا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الايرى ان واحدا منا اذا قال لغيره لاتنكح مانكح ابوك واراد العقد والوطى او قال توضأ من لمس المرأة واراد المس باليد والوطىء حتى لو صرح به وقال لاتنكح مانكح ابوك وطيا ولاعقدا او توضأ من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباءكم على الوطىء والعقد وقوله جل جلاله اولامستم النساء على الوطىء والمس باليد حقيقة من غير استحالة وقال الذاهبون الى امتناعه ان ارادة المعنيين وان جاز عقلا لكن لايجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا مثلا للبهيمة المخصوصة وحدها وجوزوا فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الايرى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لايفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رأيت حمارين لايفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدتين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلايجوز كذا حققه ابو النصر (قوله اذا اوصى لمواليه) اى اوصى من لاولاء عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقاؤه مواليه وعتقاؤهم موالى مواليه (قوله وفى معتق معتقه مجاز) لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا (قوله يستحق النصف) اى والباقى للورثة لانه

لما

لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا العتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كذا فى نسمات الاسحار نقلا عن التحرير

(قوله ومتى امكن الخ) يعنى اذا جاز ارادة الحقيقة من اللفظ يحمل على حقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لا يحمل على البليد والشجاع (قوله وهو الاكل من عين الكرم) حتى لو تكلف واكل عين الكرم لا يحنث فى الصحيح وان لم يكن له ثمر ولا يمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لو امكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه كذا فى بعض الحواشى فان قيل لا نم المعنى الحقيقى ممتنع ههنا فان المحلوف عليها عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين

ولما بين احكامهما اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة فيها فقال (وتترك الحقيقة بدلالة العادة) على تركها كما اذا حلف لا يشترى رأسا فانه ينصرف الى المجاز المتعارف عادة وهو ما يكبس فى التنانير ويباع فى الاسواق وتترك بها الحقيقة وهى ما يسمى رأسا لغة وكذا اذا نذر ان يصلى ينصرف الى المجاز وهو الافعال المخصوصة دون الحقيقة وهى الدعاء لغة فان قلت ان الصلوة قد عدت من الحقيقة فى الافعال المخصوصة فيما سبق فكيف عدت ههنا من المجاز فيها ايضا قلنا انها حقيقة شرعية فيما مر ومجاز لغوى فيما نحن فيه ولا منافات بين كون الشىء حقيقة شرعية فى معنى ومجازا لغويا فى ذلك المعنى ايضا تدبر (و) تترك ايضا (بدلالة محل الكلام) اى يدل محل الكلام على ان الحقيقة متروكة غير مرادة كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان حقيقة الاول يقتضى ان لا يوجد العمل نفسه بدون النية بشهادة كلمة انما الموجبة للحصر والباء الكائنة للملابسة وحقيقة الثانى ارتفاع نفس الخطاء والنسيان ومحل الكلام يدفعهما لوجود نفس العمل بدون النية ووقوع الخطاء والنسيان بديهة عن الامة فصار الاعمال والخطاء مجازا عن حكمهما كانه قال عليه السلام حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بدلالة وقوع الكلام بهذا المحل والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم وثانيهما الجواز والفساد ولا يسبق الى فهمك استلزام الجواز الثواب والفساد العقاب لانه قد يوجد الجواز بدون الثواب كمن صلى رياء وسمعة برعاية الاركان والشرايط فانه يجوز ولا ثواب لعدم العزيمة وقد يوجد الفساد بدون العقاب كمن جرى على لسانه كلام الناس فى الصلوة سهوا تفسد صلوته ولا اثم عليه

(قوله وتترك الحقيقة) شروع فى بيان قرينة المجاز فى الشرعيات وهى خمسة عند الامام

الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى به لان الحقيقة متعذر فيحمل الكلام على المجاز صدق الاصول

بالحقيقة سقط المجاز) لان المستعار خلف فلا يزاحم الاصل كما قلنا فی الموالی وان كان الحقيقة متعذرة یرجع الی المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لایأكل من هذا الكرم او القدر فانه علی العنب وما یطبخ فی القدر لتعذر الحقيقة وهو الاكل من عین الكرم والقدر بخلاف ما لو حلف لایأكل من هذه الشاة فانه یقع علی عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت علی المجاز كاللبن والرايب وغيرهما

(قوله مرادين) ای مقصودين بالحكم فی حالة واحدة بان یستعمل اللفظ ویراد فی اطلاق واحد معناه الحقيقی والمجازی معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بالفتح واحترز به عن اجتماعهما فی احتمال اللفظ اياهما بمعنی صلاحيته لان یستعمل فی كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهری تبعا من غير ان يراد كما فی مسئلة الاستئمان وعن الجمع بينهما بعموم المجاز بان يستعمل فی معنی مجازی يكون اللفظ الحقيقی من افراده (قوله وبينهما تناف) وهذا ظاهر فی استحالته عقلا واليه ذهب المصنف ره وقال فی الاصل كما استحال ان يكون الثوب الواحد علی اللابس ملكا وعارية فی زمان واحد لكن التحقيق امتناعه لغة لا عقلا واستدل علی صحته عقلا بصحة ارادة معان متعذرة قطعا وكون اللفظ موضوعا لبعضها لا يمنع عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه ای المجازی اذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال فی التحرير فقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت اذ ذاك فی الظرف الحقيقی ای فلا يلزم من استحالته اطلاق اللفظ وارادة المعنی الحقيقی والمجازی معا وتوضيح هذا المقام ان الذاهبون الی جوازه قالوا لا مانع من ارادة المعنيين جميعا قطعا فمن ادعی استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا يری ان واحدا منا اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك واراد العقد والوطی او قال توضأ من لمس المرأة واراد المس باليد والوطیء حتی لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا او توضأ من اللمس مساو وطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالی ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم علی الوطیء والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء علی الوطیء والمس باليد حقيقة من غير استحالة وقال الذاهبون الی امتناعه ان ارادة المعنيين وان جاز عقلا لكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا مثلا للبهيمة المخصوصة وحدها وجوزوا فی البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا يری ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رأيت حمارين لا يفهم منه انه رأی اربعة اشخاص بهيمتين وبليدتين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز كذا حققه ابو النصر (قوله اذا اوصی لمواليه) ای اوصی من لا ولاء عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقاؤه مواليه وعتقاؤهم موالی مواليه (قوله وفی معتق معتقه مجاز) لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا (قوله يستحق النصف) ای والباقی للورثة لانه

لما

الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى به لان الحقيقة متعذر فيحمل الكلام على المجاز صدق الاصول

لما تعنيت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا للعتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كذا فى نسمات الاسحار نقلا عن التحرير

(قوله ومتى امكن الخ) يعنى اذا جاز ارادة الحقيقة من اللفظ يحمل على حقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لا يحمل على البليد والشجاع (قوله وهو الاكل من عين الكرم) حتى لو تكلف واكل عين الكرم لا يحنث فى الصحيح وان لم يكن له ثمر ولا يمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لو امكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه كذا فى بعض الحواشى فان قيل لا نم المعنى الحقيقى ممتنع ههنا فان المحلوف عليها عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين

ولما بين احكامهما اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة فيها فقال (وتترك الحقيقة بدلالة العادة) على تركها كما اذا حلف لا يشترى رأسا فانه ينصرف الى المجاز المتعارف عادة وهو ما يكبس فى التنانير ويباع فى الاسواق وتترك بها الحقيقة وهى ما يسمى رأسا لغة وكذا اذا نذر ان يصلى ينصرف الى المجاز وهو الافعال المخصوصة دون الحقيقة وهى الدعاء لغة فان قلت ان الصلوة قد عدت من الحقيقة فى الافعال المخصوصة فيما سبق فكيف عدت ههنا من المجاز فيها ايضا قلنا انها حقيقة شرعية فيما مر ومجاز لغوى فيما نحن فيه ولا منافات بين كون الشىء حقيقة شرعية فى معنى ومجازا لغويا فى ذلك المعنى ايضا تدبر (و) تترك ايضا (بدلالة محل الكلام) اى يدل محل الكلام على ان الحقيقة متروكة غير مرادة كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان حقيقة الاول يقتضى ان لا يوجد العمل نفسه بدون النية بشهادة كلمة انما الموجبة للحصر والباء الكائنة للملابسة وحقيقة الثانى ارتفاع نفس الخطاء والنسيان ومحل الكلام يدفعهما لوجود نفس العمل بدون النية ووقوع الخطاء والنسيان بديهة عن الامة فصار الاعمال والخطاء مجازا عن حكمهما كانه قال عليه السلام حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بدلالة وقوع الكلام بهذا المحل والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم وثانيهما الجواز والفساد ولا يسبق الى فهمك استلزام الجواز الثواب والفساد العقاب لانه قد يوجد الجواز بدون الثواب كمن صلى رياء وسمعة برعاية الاركان والشرايط فانه يجوز ولا ثواب لعدم العزيمة وقد يوجد الفساد بدون العقاب كمن جرى على لسانه كلام الناس فى الصلوة سهوا تفسد صلوته ولا اثم عليه

(قوله وتترك الحقيقة) شروع فى بيان قرينة المجاز فى الشرعيات وهى خمسة عند الامام

(قوله بدلالة العادة) العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهى انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية كذا فى ابن نجيم (قوله لايشترى) الظاهر لايأكل رأسا اذالشرى يحتمل ان يكون لمنفعة اخرى (قوله ما يكبس فى التنانير الخ) كرأس البقر والغنم عنده والغنم فقط عندهما لارأس الجراد والعصفور وهو فيهما حقيقة ونظايرها كثيرة (قوله دون الحقيقة الخ) يعنى حقيقة الصلوة فى اصل اللغة الدعاء ثم نقل فى عرف الشرع وصار اسما لعبادة مخصوصة مجازا لغويا فانصرف النذر اليها وليس المراد بالمجاز الشرعى اذ لاخلاف فى ان المستعملة لاهل الشرع حقايق شرعية وانما الخلاف فى انها عرفية للفقهاء اوبوضع الشارع فالجمهور على الثانى (قوله ههنا من المجاز فيها ايضا) اى من المجاز الشرعى كما ظن البعض (قوله ومجاز لغوى) اى لامجاز شرعى (قوله بدلالة محل الكلام) وهو المخبر عنه وماوقع فيه الكلام اوبدلالة حال الكلام وهو كلام لولا مافيه من التجوز لماصدق فيقيد تجوزا بمايقتضيه محله فالصارف صدق الخبر والمعين للمجاز محله فلذا جاز ان يقال بدلالة حال الكلام اومحله (قوله بدلالة انما) والجمع المحلى بالالف واللام الاستغراقية على الحصر (قوله ارتفاع الخطاء والنسيان) لكون كل منهما ذكر محلى بلام الجنس ووجود فرد منه يمنع رفع الجنس (قوله لوجود نفس العمل بدون النية) كما اذاسقط فى الماء فاغتسل اوغسل اعضائه للتبرد لم يكن ناويا وكذلك اكثر ما يقع العمل مناوقت خلو الذهن عن النية ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته (قوله مجازا عن حكمها) باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه اوعلى حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم نوعان) حكم يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد وحكم يتعلق بالاخرى وهو الجواز والفساد فيكون مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى كما فى التلويح لانه مجاز عن النوعين المختلفين وهذا الاشتراك لفظى واما اشتراك كل من الحكم الاخروى والحكم الدنيوى بين قسميهما فمعنوى كالانسان بالنسبة الى افراده واعلم ان مايتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرالها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم ومافى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولامعنى للاشتراك اللفظى الاذلك فاذن لايجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم واما عند الشافعى ره فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى ولاعموم له بالاتفاق فيجب حمله على احدهما فحمله الشافعى ره على الصحة وحمله ابوحنيفة على الثواب لاستلزامه الصحة اذلوحمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذلاثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قدتكون بدون النية كالبيع والنكاح وارادته بالاجماع لانهم اجمعوا على ان لاثواب ولاعقاب الابالنية وحينئذ ينتفى ان يكون الآخر مرادا

لما مر وفی هذا المقام ابحاث واجوبة فی صدق الاصول وفی مرآة الاصول شرح مرقات الوصول

(و) تترك الحقیقة بدلالة (معنی) ای حال (یرجع الی المتکلم) کقوله تعالی لابلیس واستفزز من استطعت الآیة ای اذعج ولاتدع فان حقیقتها امر بالاضلال للشیطان ولکن المتکلم حکیم لایأمر بالفحشاء فصرفت هذه الحال من المتکلم المعنی الحقیقی من الآیة الی معنی التهدید والتوبیخ المجازی کما فی یمین الفور وهی کمن ارادت امرأته ان تخرج فی الغضب ونحوه فقال والله ماتخرجی اوان خرجت فانت کذا فمکث ساعة ثم خرجت لم یحنث وحقیقة الکلام عدم الخروج ابدا ومع ذلك ترکت وحمل علی الخروج المعین وهی مامنعها منه بدلالة حال المتکلم وهی ارادة المعنی الخاص لا ابدا (و) تترك بدلالة (سیاق نظم) وهو قرینة لفظیة التحقت بالکلام فمنعت عن ارادة الحقیقة من الکلام کمن قال لآخر طلق امرأتی ان کنت رجلا فحقیقة هذا الکلام توکیل ولکن قوله ان کنت رجلا فی سیاق النظم اخرج هذا الکلام من التوکیل الی التوبیخ وکقوله تعالی فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر فحقیقة هذا الکلام امر بالتخییر بین الایمان والکفر الا ان بیان العقوبة بعد التخییر فی سیاق الآیة بقوله انا اعتدنا للظالمین نارا دل علی انها متروکة غیر مرادة وانما المراد الانکار والتوبیخ مجازا

(قوله واستفزز من استطعت ای ازعج) ای حرك من استطعت بوسوستك ودعائك الی الشر (قوله لان حقیقتها امر بالاضلال) حمل علی امکان الفعل واقداره ای تمکینه منه وجعله قادرا علیه مجازا بطریق ان الامر واقداره الموجب یقتضی تمکن العبد من الفعل وقدرته علیه بان یجعله سالمة الالات وصحة الاسباب لان تکلیف مالیس فی الوسع غیر جائز فاستعیر الامر للاقدار والتمکین الذی هو من لوازم الامر فصار المعنی انی مکنتك واقدرتك علی تهییجهم ودعائهم الی الشر حاصله لما کان الامر للایجاب والایجاب لایکون بدون القدرة فکان بین الایجاب والاقدار اتصالا لکون القدرة من لوازم صحة الایجاب فیجوز استعارة للاقدار (قوله یمین الفور) قال فی التقریر وهذا النوع من الیمین سبق به ابو حنیفة رہ وکانوا یقولون قبل ذلك مؤبدا کقوله لاافعل کذا وموقتة کقوله لا افعل الیوم کذا فاخرج ابو حنیفة رہ قسما آخر وهو مایکون مؤبد الفظا وموقتا معنی واخذه من حدیث جابر وابنه رضی الله عنهما حیث دعیا الی نصرة انسان فحلفا ان لاینصراه ثم نصراه بعد ذلك لم یحنثا وسماه یمین الفور انتهی (قوله سیاق النظم) سیاق الکلام فی العرف یستعمل فی قرینة تأخر عن هذا الکلام مقابلا للسباق لکن المراد فی هذا المحل مصدر بمعنی سوق الکلام ولذلك فسره الشارح بقوله قرینة لفظیة التحقت بالکلام سواء کانت سابقة اومتأخرة (قوله اخرج هذا الکلام عن التوکیل) لان هذا الکلام انما یقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب من الفعل الذی قرن به فصار حاصل المعنی انك لاتستطیع ولاتقدر علی تطلیق امرأتی فانه من المعلوم امتناع قدرة الرجل علی طلاق امرأة الغیر فیکون مجازا

من قبيل اطلاق احد الضدين على الآخر (قوله فمن شاء فليؤمن) تركت حقيقة الامر بتعليقه بالمشية وكذا من شاء فليكفر بذلك فان مقتضى المشية رفع الاثم فى طرفى الوجود والعدم وهذا سباق وبقوله انا اعتدنا وهذا سباق وحمل الثانى على الانكار والتوبيخ على فعله والاول على تركه

(و) تترك (بدلالة اللفظ نفسه) من اشتقاق او اطلاق كمن حلف لا يأكل لحما لايقع على لحم السمك والجراد لان اللحم ينبىء عن الشدة يقال التحم الحرب اى اشتد والاشتداد يكون بالدم ولادم فى السمك والجراد وبيانه ان اللفظ الموضوع لمسمى اذا كان منبأ عن كمال صفة فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور لم يتناول اللفظ ذلك القاصر كاللحم الاعند القرينة كقوله تعالى وتستخرجون منه لحما طريا فان المراد منه لحم السمك بقرينة البحر وكذا الحكم فى العكس اى اذا كان اللفظ منباء عن قصور صفة فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال لم يتناول اللفظ ذلك الكامل كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لايتناول الرمان والعنب عند ابى حنيفة رہ للقوة فى معنى الرمان والعنب لصلاحيتهما الغذاء والدواء والتفكه ايضا فيكون الاسم قاصرا والمسمى كاملا عكس الاول تدبر

(قوله وبدلالة اللفظ نفسه) اى انباء المادة عن كمال اونقص لا بالنظر الى السباق والسياق ولا بالنظر الى العادة (قوله لايقع على لحم السمك) ولم يحنث به لانه تخصيص بدلالة اشتقاق اللفظ وتوضيحه ان لفظ اللحم يتناول لحم السمك لانه لحم حقيقة لانه لايصح ان ينفى عنه لكنه خص منه بدلالة اشتقاق اللفظ فان مادته تدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد وليس المراد بالدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل تكون بطريق انباء اللفظ والتبادر منه فلا يرد انه ان كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق يكون اللفظ مجازا فى لحم السمك فلايكون مما نحن فيه لان تصريحهم بانه من باب التخصيص وهو فرع العموم يقتضى كونه حقيقة فى المخصوص منه لامحالة (قوله واشتداده يكون بالدم) لانه اقوى الاخلاط الاربعة فى الحيوان (قوله ولادم فى السمك) والا لشرط ذبحه ولما عاش فى الماء لان الدم حار والماء بارد وبينهما منافات طبيعية ومايرى عند جرمه ماهو على صورة الدم فليس بدم لانه يبيض اذا طرح فى الشمس والدم اذا طرح فيها اسود (قوله اذا كان منبأ عن صفة كمال) ويسمى ذلك مقولا بالتشكيك كالوجود فانه يقال على وجود الاعيان بالاولوية وعلى وجود الاعراض بالنقصان وعلى وجود الواجب بالكمال منهما واما اذا كان صدق مفهوم اللفظ عن كل فرد بالسوية يسمى ذلك مقولا بالتواطىء (قوله بقرينة البحر) فان الضمير المجرور راجع الى البحر (قوله عند ابى حنيفة رہ) لان فى هذه الثلاثة كمالا فى معنى التفكه لان الفاكهة اسم لمايتنعم ويتلذذ زيادة على مايقع به قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولايدخل فى الفاكهة فان قلت

كيف

كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزائد فى الطرار غير منافى للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلاثة وهو كونه غذاء منافى للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغير المعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا

(و) الثالث من اقسام وجوه الاستعمال (الصريح وهو ماظهر مراده بينا) سواء كان حقيقة اومجازا ولذلك قال المنصور الخوارزمى فى وجه الحصر اللفظ اما ان يكون مستعملا فى موضوعه الاصلى اوغير موضوعه الاصلى فالاول الحقيقة والثانى المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهر المراد بان ضم اليه كثرة الاستعمال اومستتر المراد فالاول الصريح والثانى الكناية فعلم ان الصريح والكناية ليسا قسما مباينا للاولين وما وقع فى افاضة الانوار من الفرق بين الكناية والمجاز انه لاجواز للمجاز بدون الاتصال بخلاف الكناية فان العرب تكنى بابى البيضاء للحبشى وعن الضرير بابى العيناء وليس بينهما اتصال مخالف له مثاله قول القائل انت حر وطالق وبعت واشتريت ووهبت وآجرت وغيرها لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة الاستعمال (وحكمه اى الصريح ثبوت موجبه مستغنيا عن العزيمة) اى النية فعلى اى وجه اضيف الى المحل من نداء ووصف كان موجبا للحكم حتى اذا قال ياحر اوياطالق اوحررتك اوطلقتك يكون ايقاعا نوى اولم ينو كما لو قال انت حر اوطالق لان عين الكلام قام مقام معناه فى ايجاب الحكم صريحا فلا يحتاج الى النية

(قوله ظهورا بينا) اى ظهورا تاما واحترز به من الظاهر اذا لظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال واما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد القسمة لانه من اقسام وجوه الاستعمال فلا حاجة الى زيادة قيد الاستعمال لانفهامه من الكلام بان يقال ماظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لابكثرة الاستعمال وقيل لاحاجة الى اعتبار قيد كثرة الاستعمال لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح كما فى المرآة ثم هذا مبنى على تباين الاقسام واما عند المتقدمين فلا حاجة الى ذلك اصلا (قوله سواء كان حقيقة اومجازا) وسواء كانت الحقيقة لغوية او اصطلاحية اومجازا فان المجاز بسبب اشتهاره اوظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا كقوله لا آكل من هذه النخلة فانه مجاز مشتهر لهجر الحقيقة اتفاقا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما كما قال الشارح (قوله اما ان يكونا ظاهر المراد الخ) سواء كان ذلك المراد من المعانى الحقيقية او المجازية فالحقيقة

التی لم تھجر استعماله فی ذلك المعنی صریح و التی ھجرت استعماله واستتر المراد منه فھی کنایة والمجاز الظاھر منه امابغلبة الاستعمال اوبظھور القرینة اوغیره فصریح وغیر الغالب کنایة فان قوله لایضع قدمه فی دار فلان معناه الحقیقی مھجور فی الاستعمال فھو کنایة وشاع استعماله فی المعنی المجازی وھو الدخول فصار المجاز متعارفا فھو صریح (قوله مثاله قول القایل انت حر الخ الظاھر ان ھذه الامثلة مثال للحقیقة والمجاز باعتبار جھتین لانھا وان کانت مستعملة فی المعانی الشرعیة کلھا مجاز باعتبار معناھا اللغویة فبالاعتبار الاول یکون حقیقة شرعیة وبالاعتبار الثانی مجازا لغویا لان معانیھا اخبار لغة لاانشاء لانشاء ھذه المعانی (قوله ای النیة) اشار الی انھا المعنوی اللغوی لابمعنی المقابل للرخصة وانما لایحتاج الی النیة لان الحاجة الیھا لتمیز بعض محتملات اللفظ عن البعض فلما تعین المعنی بالاستعمال لم یبق الیھا حاجة (قوله فی ایجاب الحکم) صریحا حتی لو اراد ان یقول سبحان الله فجری علی لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتق والطلاق قضاء فان بناء القضاء علی الظاھر لادیانة فان الله علیم یعلم ما فی السرایر والخاطی معذور وکذا لو اراد ان یصرف الکلام بالنیة عن موجبه الی محتمله بان قال القائل انت طالق نویت بذلك الخلاص من القید یصدق دیانة لایطلق بینه وبین الله تعالی ان کان نیته صادقة ویقع قضاء فان القاضی لایعلم مراده واللفظ موجب للطلاق فیحکم القاضی بظاھره

(و) الرابع من اقسام وجوه الاستعمال (الکنایة وھی مالم یظھر المراد به الابقرینة حقیقة کان او مجازا) مثل الفاظ الضمیر فان المراد لایفھم بھابدون القرینة فان لفظ ھو لایمیز من اسم واسم الابدلالة اخری لان الضمیر عبارة عن الاسم المتضمن للاشارة الی المتکلم او المخاطب او الی غیرھما بعد سبق ذکره فلا یفھم المراد منه الابقرینة (وحکمھا عدم العمل بھا) ای بموجب الکنایة (بدون نیة اوما یقوم مقامھا) مثل دلالة الحال کاعتدی فی حال مذاکرة الطلاق (والاصل فی الکلام ھو الصریح) لان الکلام وضع للافھام والصریح ھو التام فی الاعلام (وفی الکنایة قصور باعتبار اشتباه المراد) فیما ھو الزام فیظھر التفاوت فیمایدرء بالشبھات فلایجب حد القذف الابصریح الزنا حتی من قذف رجلا فقال له آخر صدقت لم یحد المصدق وکذلك اذا قال لست بزان یرید التعریض بالمخاطب بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر ھو کما قلت فانه یحد لانه عین الصریح

(قوله مالم یظھر المراد به) بحسب الاستعمال بان یستعملوه علی قصده فانه قد یقصد عدم الظھور لاغراض صحیحة وان کان معناه ظاھرا فی اللغة وذلك ان الالفاظ کلھا متساویة فی الوضع بازاء المعانی وانما جاء الظھور والخفاء من جھة الاستعمال فان بعض اللفظ المجازی یستعمل فیمابینھم کثیرا بحیث یغلب علی الحقیقة فصار المجاز صریحا والحقیقة کنایة وبالعکس فیخرج

الخفی

الخفی و المشکل لان خفائهما بحسب مانع آخر بعارض غیر الصیغة قوله (حقیقة کان اومجازا) فان الحقیقة المهجورة و المجاز قبل التعارف بعد ان من الکنایة فهی عند الاصولیین اعم منها عند علماء البیان لانها مباینة للحقیقة و المجاز عندهم اما الحقیقة فمثل الفاظ الضمیر کما ذکره الشارح واما المجاز فمثل کنایات الطلاق کالباین والحرام والخلیة والبریة وغیرها وانما سمیت بها مجازا لانه لااستتار فی معانیها بل ظاهرة علی کل احد لکنها شابهت الکنایة من جهة الابهام فیما تعمل فیه مثلا الباین معلوم المراد الا ان محل البینونة هی الوصلة وهی متنوعة انواعا مختلفة کوصلة النکاح والقرابة وغیرهما فاستتر المراد لافی نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذی یظهر اثر البینونة فیه فاستعیر لها لفظ الکنایة واحتاجت الی النیة لیزول ابهام المحل وتتعین البینونة عن وصلة النکاح ویقع الطلاق الباین عندنا بموجب الکلام نفسه من غیر ان یجعل انت باین کنایة عن انت طالق حتی یلزم کون الواقع به رجعیا کما قال الشافعی ره (قوله فلا یفهم المراد منه الا بقرینة تنضم الیها فان قلت الفاظ الضمایر کنایات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قید الاستعمال فی التعریف قلت انها انما وضعت لیستعملها المتکلم بطریق الکنایة فان المتکلم اذا اراد ان لایصرح باسم زید مثلا یکنی عنه بهو کما یکنی عنه بابی فلان لا انها کنایات قبل الاستعمال فلا یکون خارجة عن التعریف فان قلت الضمایر بعد الاستعمال تصیر معارف ولهذا قیل الضمایر اعرف المعارف فکیف یکون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستترة ایضا لانه یمکن استعماله لعمرو وبکر بعد الاستعمال لزید وفیه تأمل کذا فی ابن ملک (قوله بدون النیة) ای بدون نیة المتکلم لکونها مستترة المراد فلا یثبت الحکم مالم یزل ذلک الاستتار اومایقوم مقامها من دلالة الحال (قوله حین مذاکرة الطلاق) فانها تطلق بواحدة رجعیة وان لم ینو لا باینة لان وقوع البینونة باعتبار دلالة اللفظ علیها بحقیقته وحقیقة هذا اللفظ للحساب یقال اعتد مالک ای احسب عد مالک الا انه یجوز ان یکون المراد به اعتدی نعم الله علیک او الدراهم او الاقراء فاذا نوی الاقراء او دل الحال علیها وزال الابهام یثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطریق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم یکن الاعتداد واجبا علیها بل لابد من تقدیم مایوجبه لیصلح الامر به فیقدم الطلاق علیه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الی اثبات امر زائد وهو البینونة وقبل الدخول لایمکن اثباته بطریق الاقتضاء اذ لابد للمقتضی من ثبوت المقتضی ولا وجود للمقتضی ههنا وهو الاعتداد بالاجماع کذا حققه ابو النصر (قوله باعتبار اشتباه المراد) لانها تتوقف فی افادة المقصود علی قرینة (قوله فیظهر التفاوت) بین الصریح و الکنایة بحسب الظهور و الخفاء (قوله من قذف رجلا) بان یقول لزنیت (قوله آخر) ای الثالث (قوله لم یحد المصدق) ای المصدق حد القذف وکذا اذا قال لاخر زنیت فقال ذلک الآخر صدقت لایحد لانه یحتمل ان یکون معناه صدقت قبل ذلک فلم کذبت الآن او صدقت فی انجاز وعدک بنسبته الی الزنا (قوله یرید التعریض) وهو ان یذکر شیئا لیدل علی شیء لم یذکره فانه لایحد

لانه نوع من الكناية (قوله عين الصريح) لان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا فى محل يقبله كماقال على رضى الله عنه فى حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال

(الرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول الكتاب (فى معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم) اى مراده اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد والصحيح الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وماسوى ذلك فاسد فشرع المصنف ره فى بيان القسمين مقدما الاول فقال (وهى اربعة ايضا الاول الاستدلال بعبارة النص وهو العمل بظاهر ماسيق الكلام له) العبارة هى النظم المعنوى المسوق له الكلام سميت عبارة لان المستدل يعبر من النظم الى المعنى والمتكلم من المعنى الى النظم فكانت هى موضع العبور واذا عمل بموجب الكلام من الامر والنهى يسمى استدلالا بعبارة النص مثاله قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق هذا الكلام لايجاب نفقة الزوجات على المولود له وهو الاب والعمل بهذا الاستدلال بعبارة النص وفيه اشارة الى ان النسب الى الوالد لانه نسب اليه بلام الملك فى قوله تعالى على المولود له فيلزم ان يكون مخصوصا به فيما له وعليه

(قوله فى معرفة وجوه الوقوف) المراد معرفة اطلاع السامع على مراد المتكلم اما ان يطلع من طرق العبارة او الاشارة اوغيرها (قوله اى مراده) يعنى ان المراد بالحكم ما ثبت بالخطاب اى الوجوب او الحرمة اوغيرهما (قوله ان الاستدلال) لما كان مقصود السامع استدلال احكام القرآن والاحكام انما يستفاد بتفاوت معرفته واطلاعه على مراد المتكلم كان المقصود الاصلى من الاقسام بيان انواع الاستدلال حتى يعلم ان بعضها صحيح وبعضها فاسد والصحيح بعضها يفيد القطع وبعضها يفيد الظن والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفى العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عده منها ثم النص ليس المراد منه ماهو المقابل للظاهر بل هو عبارة عن القرآن وعبارة النص هو عين النص فهو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شايع فى عرفهم (قوله وماسوى ذلك فاسد) بين المصنف ذلك فى خاتمة الكتاب (قوله هى النظم المعنوى) يعنى المراد بلفظ العبارة فى كلام المصنف ره هى المفهوم من كلام المتكلم عبر عنه نظما بناء على المسامحة المشهورة باعتبار استفادته من النظم وليس المراد بالعبارة ما عبر المتكلم مراده به وهو النظم حقيقة (قوله المسوق له الكلام) قال صاحب التحقيق والكشف ان معنى الكلام باعتبار النظم ثلاثة الاول ان يكون مقصودا اصليا منه كالعدد فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى الآية والثانية ان لايكون مقصودا اصليا منه كاباحة النكاح فى تلك الآية والثالث ان يكون من لوازم

مدلول

مدلول اللفظ كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت عن الكلب فالاول مسوق قطعا والآخر ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه بان يقصد المتكلم الى المتكلم به لافادة معناه غير مسوق من وجه بان ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلي اذ لا يتأتى له ذلك الا به فالمراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا وفيما سبق في بيان النص والظاهر من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء الآية كان الاستدلالا بعبارة النص لا باشارته هذا هو المشهور عند اكثر الاصوليين والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا قال صاحب المرآة هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كماصرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كماصرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لايكون مقصودا اصلا لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لايقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولايقصد ليس في مثل هذا المقام انتهى قال بعض المحققين والمعتبر في هذا القسم ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لاماهو اعم منه وماهو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتمام معنى آخر فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع له وهو الحل والحرمة والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربا وفي كلام الشارح في بيان الفرق دلالة على هذا المعنى الاخير ايضا لكن يرد على هذا ما اورده الفناري من انه يلزم ان لايكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص وقد اتفق الاصوليين على خلافه قال في نسمات الاسحار قلت ويجاب بان اتفاقهم على ذلك مبني على عدم اشتراطهم السوق الاصلي في العبارة وصدر الشريعة لما اشترطه مخالفا لهم لما علمته مما يرد عليهم لم يبال بمخالفتهم في ذلك ايضا فلذا جعله من الاشارة لعدم السوق الاصلي فيهما على ان الاخسيكتي منتخبه والبخاري في مغنيه اشترطا في العبارة القصد وعليه كيف يصح جعل الاستدلال بالظاهر المشروط فيه عدم القصد من الاستدلال بعبارة النص المشروط فيها ذلك اللهم الا ان يقال ذلك مبني على مذهب المتقدمين القائلين بانه لايشترط في الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد لايكون بناء على تداخل الاقسام عندهم كما قدمناه في محله وح يكون مراد صاحب التقرير اتفاق المتقدمين فلا ينافي مخالفة غيرهم فالايراد ممنوع فقد ظهر ان اشتراط السوق في العبارة لم ينفرد به صدر الشريعة وان لزوم اتحادها مع النص غير ضائر على ان الاتقاني في شرح المنتخب والشلبي في شرح المغني قالا ان الفرق بينهما عسير جدا ثم فرقا بينهما بالاعتبار وهو

ان النص تصرف فی الکلام من جهة المتکلم وفی العبارة من جهة المستدل و الفرق بالاعتبار کاف انتهی قال بعض المحققین وکان التقسیم الثالث باعتبار ظهور المعنی عن النظم وخفائه ومراتبهما وهو بالنظر الی فهم المخاطب وهذا بالنظر الی ایراد المتکلم والحیثیة معتبرة فی التقسیمات کلها (قوله فکانت هی الخ) فیکون من قبیل نقل اسم المصدر المطلق الی المفعول الخاص (قوله مثاله قوله تعالی) هذا المثال من المعقولات ومثاله من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الی شیء یقابله فرآه ورأی مع ذلک غیره یمنة ویسرة باطراف العین من غیر قصد فما یقابله فهو کالمقصود بالنص وما وقع علیه اطراف بصره فهو کالمفهوم بطریق الاشارة کما قال الشارح فهذا امثال للعبارة والاشارة من المحسوسات والایة مثال لهما من المعقولات (قوله وعلی المولود الآیة) ای علی الذی ولد الولد له وهو الاب وضمیرهن راجع الی الوالدات المذکورة فی قوله تعالی والوالدات یرضعن اولادهن الآیة لانهن ان کن منکوحة فالمراد بالایة ایجاب نفقتها وکسوتها لانه لایجوز استیجار الوالدات للرضاعة الا اذا کانت مطلقة منقضیة عدتهن وان کن مطلقات منقضیة عدتهن فالمراد استیجارهن لارضاع الولد بالنفقة والکسوة (قوله فیلزم ان یکون مخصوصا به الخ) الضمیر فی یکون للاب وفی به للنسب اوبالعکس یعنی لما نسب الولد الیه بلام التملیک ولا یمکن حمله علیه للاجماع دل علی اختصاص الاب بالنسبة الیه حتی لو کان الاب قرشیا والام اعجمیة یعد الولد قرشیا وفیه اشارة ایضا الی له ولایة حق التملک فی مال ابنه وانه لایقتل به ولایحد بوطیء جاریته وان علم حرمتها وانه ینفرد بتحمل نفقة الولد ولایشارکه فیها احد کنفقة عبده وان الولد لایشارکه احد فی نفقة ابیه الفقیر

(و) الثالث الاستدلال (باشارته) ای باشارة النص (وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) لکنه غیر مقصود ولاسیق له الکلام ولیس بظاهر من کل وجه حتی لایفهم بنفس الکلام فی الوهلة الاولی من غیر تأمل (وهما) ای العبارة والاشارة (سواء فی ایجاب الحکم) ونظیرهما من المحسوسات ان من نظر الی شیء یقابله وهو المقصود بالنظر فرآه ورأی مع ذلک اشیاء اخر یمنة ویسرة باطراف عینه من غیر قصد فما یقابله فهو المقصود بالنظر وما رآه باطراف العین من غیر قصد فهو مرئی بطریق التبع لاقصدا فکان بمنزلة ما ثبت باشارة النص (الاول) ای الاستدلال بعبارة النص (احق عند التعارض) ان اذا تعارض العبارة مع الاشارة یرجح الاول علی الثانی فی العمل مثل قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء یوجب ترک الصلوة علی الشهداء لانه تعالی سماهم احیاء ولایصلی علی الحی ولما کان دلالة الاول بالعبارة والثانی بالاشارة عمل بالاول دون الثانی اذ العبارة اقوی من الاشارة اعلم ان الفرق بین العبارة والنص مع اشتراکهما فی سوق الکلام له کما مر وبین الاشارة والظاهر بعد استوائهما فی عدم السوق ان النص والظاهر من اقسام اللفظ والعبارة والاشارة من اقسام المعنی

(قوله بنظمه لغة) يخرج بالنظم دلالة النص لانه ثابت لمعنى فى النظم وقوله لغة خرج به الاقتضاء فانه لايثبت لغة بل انمايدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لاباللغة وقول الشارح لكنه غير مقصود اخرج الاستدلال بعبارة النص وقوله ولاسيق له النص تأكيد لان العبارة مسوقة لمدلولها وهومقصود منها بالمعنى الاعم على ما هو الجمهور فيكون المعنى لكنه غير مقصود اصلاويحتمل ان يكون المعنى لكنه غير مقصود اصلى بناء على ماهو التحقيق وقوله وليس بظاهر من كل وجه يحتمل ان يكون بيانا لتسميته بهذا الاسم وليس من تمام التعريف كماذهب اليه ابن ملك ويحتمل ان يكون لاخراج الظاهر لان الظاهر وان كان الكلام غير مسوق له الا انه ظهر المراد به للسامع بصيغته بلا تأمل (قوله من غير تأمل) بل يحتاج لعدم السوق له الى تأمل فان كان الغموض يزول بادنى تأمل يقال لها اشارة ظاهرة كقوله تعالى للفقراء المهاجرين وان كان محتاجا الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا (قوله سواء فى ايجاب الحكم) اى فى اثباته لان كلامنهمايفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقديكون غير قطعية قال فى المرآة ذهب الامام ابوزيد الى ان الاشارة قسمان مايكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لايكون موجباله وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلايقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى انتهى (قوله يرجح الاولى على الثانى) لان الثابت بالعبارة مقصودة ينساق الكلام له بخلاف الثابت بالاشارة فانه ليس بمسوق له (قوله يوجب ترك الصلوة على الشهداء) اى اشارة لان الآية سيقت لبيان منزلة الشهداء وعلو درجانهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لايصلى عليهم وبهذا استدل رحمه الله فى ترك الصلوة على الشهداء وجوابنا ماقال الشارح من تقدم العبارة على الاشارة (قوله ولما كان دلالة الاول بالعبارة الخ) يعنى ان قوله تعالى وصل عليهم يدل عبارة بايجاب الصلوة فى حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فيرجح على الاشارة فيصلى على الشهداء عندنا قال فى الكشف ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحياة فى قوله تعالى بل احياء ليست الحياة التى يمنع جواز الصلوة وهى الحساسة بلاشبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة فى قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لاصلوة الجنازة اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلايثبت التعارض اذلادلالة للآية على صلوة الجنازة نفياواثباتا والنظير الملائم قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل مانقصان دينهن قال يقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولاتصلى سبق

الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعی رہ وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلی رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفی بعض الروايات اقله للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة (قوله اعلم ان الفرق) الخ فيه دلالة على ان المراد من السوق فی النص والعبارة واحد وهو كونه مقصودا اصليا فتدبر (قوله ان النص والظاهر من اقسام اللفظ) ورد بان النص ايضا اعتبر فيه النظم مع المعنى

(وللاشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة (و) الثالث (الثابت بدلالة) اى بدلالة النص (هو ما ثبت بمعناه) اى بمعنى النص (لغة) لا اجتهادا بالرأی كالنهی عن التأفيف فی قوله تعالى فی حق الوالدين ولا تقل لهما اف فان من علم معنى كلمة التأفيف لغة وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة والضجر يقف من غير تأمل على ان المقصود منه دفع الاذى فيلحق ذلك العالم باللغة الضرب والشتم بالتأفيف فی كونهما منهيا عنهما لان المعنى الذی ثبت لاجله حرمة التأفيف موجود فيهما مع زيادة فكان الثابت بدلالة النص الحاق الضرب ونحوه بالتأفيف ومن فروع هذا الاصل ان من حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها يحنث لتحقق معنى الضرب بل اشد منه

(قال وللاشارة عموم كالعبارة) فتقبل التخصيص ولهذا قلنا فی اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الآية خص منها اباحة وطی الاب جارية ابنه (قوله والثابت بدلالة) قال فی نور الانوار وكان ينبغی ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود انتهى ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فی حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله فی حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة كذا فی التلويح (قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) فخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتهما بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمحذوف لانه ثابت عقلا وقوله لغة منصوب على التميز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذی ثبت بسبب معنى لغوی والمراد به المعنى الذی يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط وهو الايذاء فی المثال المذكور فی الشرح الذی هو ثابت اى مستفاد من معناه اللغوی والمعنى اللغوی لقوله اف التكلم بكلمة اف فالمراد من ذلك المعنى اللغوی هو مدلول التزامی لذلك اللفظ ومعنى مقصود من اللغوی وليس المراد به معناه اللغوی الموضوع له لان المعنى اللغوی للفظ هو الثابت بالعبارة ان سيق والاشارة ان لم يسق ولكن لما كان المعنى اللغوی الذی يتعلق الحكم به ثابت بالنص لغة كان

الثابت

الثابت بذلك المعنى اللغوى مضافا الى النص ايضا كان النص تناوله سواء كان مدلولا التزاميا فى عرف اهل الميزان ام لا ولذلك قال فى التلويح ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا اوغير بين ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله لا اجتهادا بالرأى) فهو اما تأكيد لقوله لغة او احتراز عن القياس على ماقاله البعض ففيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس (قوله كالنهى من التأفيف) حق العبارة ان يقول كالثابت بنهى التأفيف وتوضيحه على مافى المرآة ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بالطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه

حرمة الباقى (والثابت بدلالته) اى بدلالة النص (كالثابت بعبارته واشارته) فى ايجاب الحكم (الاعند التعارض) لان فى الاشارة النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى اللغوى فقط فرجحت الاشارة بالنظم واذا لم يتعارض الدلالة الاشارة فعدم معارضتها العبارة اولى (والثابت به) اى بدلالة النص (لا يحتمل التخصيص) اذ لا عموم اذ العموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فى الدلالة لما عرفت

(قوله كالثابت بعبارته واشارته) فى كونه قطعية مستندة الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس وكونها ظنية فى بعض المواد لاينافى التشبيه لان الظنية لعارض قد يوجد فى العبارة ايضا ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التمسك باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة مايحصل به ازالة آثامها ومعرفة مايحصل جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى بخلاف الدلالة لان مبناه المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد بها اثبات الرجم فى غير ماعز رضى الله عنه فيمن زنى وهو محصن فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز او صحابى بل

الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رہ وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفى بعض الروايات اقله للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة (قوله اعلم ان الفرق) الخ فيه دلالة على ان المراد من السوق فى النص والعبارة واحد وهو كونه مقصودا اصليا فتدبر (قوله ان النص والظاهر من اقسام اللفظ) ورد بان النص ايضا اعتبر فيه النظم مع المعنى

(وللاشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة (و) الثالث (الثابت بدلالة) اى بدلالة النص (هو ما ثبت بمعناه) اى بمعنى النص (لغة) لا اجتهادا بالرأى كالنهى عن التأفيف فى قوله تعالى فى حق الوالدين ولا تقل لهما اف فان من علم معنى كلمة التأفيف لغة وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة والضجر يقف من غير تأمل على ان المقصود منه دفع الاذى فيلحق ذلك العالم باللغة الضرب والشتم بالتأفيف فى كونهما منهيا عنهما لان المعنى الذى ثبت لاجله حرمة التأفيف موجود فيهما مع زيادة فكان الثابت بدلالة النص الحاق الضرب ونحوه بالتأفيف ومن فروع هذا الاصل ان من حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها يحنث لتحقق معنى الضرب بل اشد منه

(قال وللاشارة عموم كالعبارة) فتقبل التخصيص ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الآية خص منها اباحة وطى الاب جارية ابنه (قوله والثابت بدلالة) قال فى نور الانوار وكان ينبغى ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود انتهى ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة كذا فى التلويح (قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) فخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتهما بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمحذوف لانه ثابت عقلا وقوله لغة منصوب على التميز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط وهو الايذاء فى المثال المذكور فى الشرح الذى هو ثابت اى مستفاد من معناه اللغوى والمعنى اللغوى لقوله اف التكلم بكلمة اف فالمراد من ذلك المعنى اللغوى هو مدلول التزامى لذلك اللفظ ومعنى مقصود من اللغوى وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له لان المعنى اللغوى للفظ هو الثابت بالعبارة ان سيق والاشارة ان لم يسق ولكن لما كان المعنى اللغوى الذى يتعلق الحكم به ثابت بالنص لغة كان

الثابت بذلك المعنى اللغوى مضافا الى النص ايضا كان النص تناوله سواء كان مدلولا التزاميا فى عرف اهل الميزان ام لا ولذلك قال فى التلويح ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا اوغير بين ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله لا اجتهادا بالرأى) فهو اما تأكيد لقوله لغة او احتراز عن القياس على ماقاله البعض فيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس (قوله كالنهى من التأفيف) حق العبارة ان يقول كالثابت بنهى التأفيف وتوضيحه على مافى المرآة ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بالطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه

حرمة الباقى (والثابت بدلالته) اى بدلالة النص (كالثابت بعبارته واشارته) فى ايجاب الحكم (الا عند التعارض) لان فى الاشارة النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى اللغوى فقط فرجحت الاشارة بالنظم واذالم يتعارض الدلالة الاشارة فعدم معارضتها العبارة اولى (والثابت به) اى بدلالة النص (لا يحتمل التخصيص) اذ لا عموم اذ العموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فى الدلالة لما عرفت

(قوله كالثابت بعبارته واشارته) فى كونه قطعية مستندة الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتتقدم على خبر الواحد والقياس وكونها ظنية فى بعض المواد لا ينافى التشبيه لان الظنية لعارض قد يوجد فى العبارة ايضا ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التمسك باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة مايحصل به ازالة آثامها ومعرفة مايحصل جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى بخلاف الدلالة لان مبناه المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد بها اثبات الرجم فى غير ماعز رضى الله عنه فيمن زنى وهو محصن فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز او صحابى بل

لانه زنى فى حالة الاحصان فثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص اى للمشاركة فى العلة وهى كونه اتى محصنا ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا و ايجابها على المرأة لمشاركتها اياه فى معنى الجناية و ايجابها بالاكل والشرب لانهما مثل الجماع فى معنى الجناية او اقوى منه (قوله لان فى الاشارة النظم الخ) يعنى ان الدلالة و الاشارة وان اشتركا فى وجود المعنى اللغوى فيهما الا ان الاشارة وجد فيها ايضا النظم فبقى النظم سالما عن المعارض فيقدم الثابت بها على الثابت بالدلالة ومثال تعارضهما ما قاله الشافعى رہ تجب الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب فى العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد لان الجزاء اسم للكامل التام فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة و الا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه و الجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله ولا لفظ فى الدلالة) لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى وهذا بناء على ما هو المشهور من ان المعانى لا عموم لها و اما على من يقول بعمومها فيعلل بان معنى النص اذا ثبت علة للحكم لم يحتمل ان يكون غير علة لان المعنى شیء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال وبيان ذلك ان من قال الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة للحرمة اينما وجد حتى يمكنه التعدية ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه قال هى علة وليس بعلة و تناقض تدبر وللبحث فيه مجال

(و) الرابع من اقسام وجوه الوقوف (الثابت باقتضائه) اى بطلب النص (وهو ما) اى شیء (لم يعمل النص الا بشرط تقدمه) مصدر مضاف الى فاعله اى تقدم ذلك الشیء (عليه) اى على النص فالشیء الذى اقتضى النص تقدمه فهو مقتضى النص بفتح الضاد ليصح ما يتناوله وعبارة المختصر اجود من عبارة الاصل المنتخب منه اذ وقع فيه و اما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدم عليه ففيه اخلاء الصلة عن الضمير الراجع الى الموصول ولا يمكن ادعاء حذفه تأمل مثاله قوله لآخر اعتق عبدك عنى بالف عن كفارة يمينى فقال اعتقت وقع عن الآمر عندنا خلافا لزفر رہ و الشافعى رہ وعليه الالف لان الامر بالاعتاق بالالف يقتضى التمليك منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا يصح اعتاق من لا يملكه بنو آدم فكانه قال بع عبدك منى بالف ثم كن وكيلا عنى بالاعتاق فالملك ههنا زيادة بشرط سابق على الامر بالاعتاق عنه ليصح الاعتاق عنه فكان الثابت باقتضاء النص كالثابت بالنص

(قوله الثابت باقتضائه) الاقتضاء الطلب وههنا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم الشرعى

والمقتضى

والمقتضى بفتح الضاد مفعول فعل الاقتضاء فيكون مطلوبا من جهة المقتضي بالكسر وهو اللفظ اى يقتضى هذا اللفظ عند الاحتياج المعنى الذى لم ينطق به وههنا امور اربعة المقتضي بصيغة الفاعل وهو النص والمقتضى بالفتح وهو اللازم اى الشرط والاقتضاء وهو طلب النص له وحكم المقتضى بالفتح اى الحكم الثابت بمقتضى النص اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء (قوله لم يعمل النص الخ) اى لم يفد النص حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص كما يعلم من المثال لان قوله اعتق عبدك انما يفيد ثبوت الوكالة بالاعتاق بشرط تقدم الشراء على ذلك الاعتاق فالشراء مقتضى النص اضيف الى النص بواسطة اقتضاء مدلول النص اياه وحاصله ان ذلك المقتضى اسم المفعول امر اقتضاه النص لصحة تناوله وهو المدلول المطابقي فصار هذا المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء اذ يكفي للاضافة ادنى المناسبة (قوله اذ وقع فيه واما الثابت آه) فان اثبات الضمير وان وجد في غالب نسخ الشراح لكنه غير موجود في عبارة اصل المتن ويؤيده تفسيرهم ما بالحكم وتوجيه الاصل انه اراد من الثابت الحكم وهو التوكيل بالشراء وباقتضائه المقتضى وهو نفس الشراء وهو مما يقتضى النص اياه في افادته المعنى المطلوب منه وهو توكيل العتق فيكون حاصل التعريف الحكم الثابت بمقتضى النص ما اى حكم لم يعمل النص اى لم يفد النص فيه الا بشرط وهو الشراء تقدم ذلك الشرط على النص اى على التوكيل بالاعتاق فيكون الضمير العائد على الموصول محذوفا كذا ذكره الشيخ الوالد سلمه الله (قوله ففيه اخلاء الصلة عن الضمير) ويحتاج هذا الوجه الى حذف الجار والمجرور وحذف الرابط ايضا ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله فكانه قال بع عبدك منى آه) فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهار اللتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق (قوله كالثابت بالنص) في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى تثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى قيل ولم يوجد لتعارضهما مثال

ولما بين الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين بعضا من الاستدلالات الفاسدة فقال (والتنصيص على الشيء) باسمه العلم سواء كان مقرونا بالعدد اولم يكن (لا يدل على التخصيص) لان النص لا يتناول غير المسمى فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان النص المثبت موجبه الاثبات فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده خلافا للبعض واستدل

ذلك البعض بقوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى على اختصاص تنصيص الغسل بالانزال حتى قالوا لايجب الغسل بالايلاج من غير انزال لانه لولم يفد التنصيص التخصيص لم يكن لذكره فائدة ولنا قوله تعالى ولاتقولن لشیء انی فاعل ذلك غدا الاان یشاء الله وذلك الاستثناء لايختص بالغد وعدم الفائدة بدون التخصيص مجرد دعوى غير مسلم مالم يقم عليه برهان ولوسلم يمكن ان يكون فيه فوائد غير التخصيص مثل تعظيم المذكور وتفضيله ومثل حمل المستنبطين على التأمل فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لايحصل اذاورد النص عاما

(قوله لمابين الاستدلالات الصحيحة الخ) الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ماذكرناسابقامن الاستدلال والفاسد عندنا هو المفهوم المخالفة باقسامه فى كلام الشارع فقط وتحقيقه ان الاصوليين من اصحاب الشافعى رحمهم الله قالوا الدلالة امامنطوقة وهى دلالة اللفظ فى محل النطق وهذاماسميناه عبارة واشارة واقتضاء وامامفهومة وهى دلالته فى محله وهى اماموافقة وهى ان يكون المسكوت عنه موافقا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا وهذا ماسميناه دلالة النص واما مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمى عندهم دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشیء بالذكر فمنه ماقاله ابوبكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشیء بماليس بصفة يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ومفهوم المخالفة اقسام مفهوم الصفة والشرط والغاية عند مد الحكم اليها نحو فلاتحل له حتى تنكح زوجاغيره فتحل اذانكحت ومفهوم العدد عند تقييد الحكم به نحو ثمانين جلدة ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه فى كلام الشارع فقط لكونه من جوامع الكلم فيحتمل فوائد كثيرة ولذا ترى الخلف يستفيدون منه مالم يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلمايقع فيها تفاوت الانظار ويضيفون حكم الصفة والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلى الاالدليل وحكم الغاية والعدد الى الاصل الذى قرره السمع ثم شرطه عند القائلين به اجمالا ان لايظهر بتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه وتفصيلا ان لايكون الحكم فى المسكوت عنه اولى وان لايخرج مخرج العادة وان لايكون لسوآل اوحادثة وان لايكون لجهالة المخاطب وغير ذلك من اسباب التخصيص فاحفظ هذه فانه ينفعك فى مواضع كثيرة (قوله باسم العلم) اى الدال على الذات ولو اسم جنس فليس المراد بالعلم هنا العلم النحوى بل يشمله وغيره فالعلم بانواعه الثلاثة الاسم والكنية واللقب النحوى داخل فى مسمى اللقب الاصولى وكذلك اسم الجنس ويتناوله الاسم الجامد وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء (قوله سواء كان مقرونا بالعدد الخ) هو الصحيح ذكره المصنف ره فى شرحه احترازا عن قول بعض مشايخنا كصاحب الهداية والثلجى فانه قال بان مفهوم العدد معتبر وقول صاحب الهداية فى

جواب قياس الشافعی رہ السباع علی الفواسق و القياس ممتنع لمافيه من ابطال العدد اعتراف منه بمفهوم العدد (قوله لان النص لايتناول غير المسمى) ای لايدل علی المسكوت عنه اصلافكيف يوجب الحكم عليه بالنفی او الاثبات وهذا ظاهر فالتخصيص ان ثبت فانما يثبت بالعلة لابالنص (قوله ولان النص الخ) لماقسم القائلين بالمفهوم دلالة اللفظ الی منطوق والی مفهوم ثم هو الی موافقة والی مخالفة قالوا فی فساد الاستدلال به ان اللفظ لايدل عليه لانه لودل عليه لدل اماحقيقة واما مجازا لاسبيل الی الاول لان المثبت لم يوضع للمنفی وبالعكس حتی يدل عليه حقيقة والی الثانی لعدم العلاقة بينهما فظهر ان الخصم يدعی الوضع علی وجه يدل علی النفی هذا قال فی التقرير الظاهر انه اراد الدلالة العقلی لان الدليل يستلزم المدلول والنفی و الاثبات متنافيان وتنافی اللوازم يدل علی تنافی الملزومات انتهی فتدبر (قوله خلافا للبعض) وهو عامة اصحاب الشافعی ومالك رحمهم الله وغيرهم قوله (ای الغسل من المنی) ای الغسل الذی يتعلق بقضاء الشهوة منحصر فی الماء ای فی المنی فلايرد ان الغسل يجب بانقطاع الحيض والنفاس ايضا (قوله علی اختصاص الغسل بالانزال) فهم الانصار رضی الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال ای الاخراج قبل الانزال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلولم يدل علی النفی عماعداه لمافهموا ذلك (قوله ولنا قوله تعالی ولاتقولن) الآية وكذا قوله تعالی ولاتظلموا فيهن انفسكم ای فی الاشهر الحرم بالفسوق والجدال فلم يدل ذلك علی اباحة الظلم فی غيرها (قوله مثل تعظيم المذكور) ای لانشاء التعظيم والتلذذ بذكر اسمه واعلام فضله علی غيره لشهرته بهذا الاسم فيما بين الناس (قوله ومثل حمل المستنبطين علی التأمل) فيتأمل المجتهد فی علة النص المستفاد من الاسم ليثبت الحكم فی غيره ولودل التخصيص علی نفی الحكم عماعداه وكان عاما فی الدلالة علی المنطوق بثبوته وعلی المخالف بعدمه لماحصل ذلك الاستنباط فانسد باب التعليل والاستنباط فعلم بذلك ايضا انه لادلالة للحكم فی الاصل علی الحكم المخالف فی ماعداه قال فی افاضة الانوار وافاد ابن نجيم ان الانصار رجعوا الی قول المهاجرين لمااخبرتهم عائشة رضی الله عنها بحديث اذا التقی الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل اولم ينزل وعليه الاجماع فكان حديث الماء من الماء منسوخا وحمله بعضهم علی الاحتلام انتهی

ولماكان حمل المطلق علی المقيد من الاستدلالات الفاسدة اشار اليه بقوله (والمطلق لايحمل علی المقيد) ای لايراد بالمطلق معنی المقيد وان وردا فی حادثة واحدة لان العمل بهما ممكن فلايجوز ترك العمل باحدهما وفی الحمل ترك العمل بالمطلق لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وغرضا معلوما وهو التيسير والتخفيف وكذا للمقيد حكما معلوما وهو التقييد وغرضا معلوما وهو التشديد والتضييق ففی الحمل ابطال الاطلاق والتخفيف وفيه فساد نصب الشرع من

تلقاء النفس ونسخ ماهو مشروع بالرأى فلايجوز الحمل الااذالم يمكن العمل بهما كما اذاوردا فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فانه ورد مطلقا عن التتابع وورد فى قراءة ابن مسعود بالتتابع فصيام ثلاثة ايام متتابعات والصوم فى نفسه لايقبل وصفين متضادين وقراءته مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز الزيادة بالخبر المشهور فبطل الاطلاق وقال الشافعى ره يحمل المطلق على المقيد وان وردا فى حادثتين مثل نصوص زكوة المطلقة عن صفة السوم فانها يحمل على المقيد وكذا يحمل نصوص الشهادة المطلقة على المقيد بصفة العدالة

(قال والمطلق الخ) وهو مايدل على الذات والحقيقة من غير ان يكون فيه دلالة على شیء من قيود تلك الحقيقة لابالنفى ولابالاثبات والدال عليها مع قيد هو المقيد والفرق بين العام والخاص والمطلق ان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليهامع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لماسوى الحقيقة والذات من الصفات لابالنفى ولابالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس فى كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون الافراد المنتشرة على ماهو رأى البعض (قوله وان ورد فى حادثة واحدة) بان يكون الموضوع فى القضية واحدا ولم يكن فى حكم واحد واما اذاكان فى حكم واحد من حادثة واحدة فيحمل عليه كماسيذكره الشارح وبيانه ان المطلق والمقيد اذا وردا فامان يردا فى غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله عليه السلام عن كل حر وعبد كذا ادواعن كل حر وعبد مسلمين كذا ومثل قوله عليه السلام لانكاح الابشهود ولانكاح الابولى وشاهدى عدل فلا يحمل فى هذا الوجه اذ يجوز ان يكون لشیء واحد اسبابا متعددة كالملك يثبت بالبيع والهبة مثلا واماان يردا فى الحكم فان كانا فى حادثتين كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فلايحمل ايضا وان كانا فى حادثة واحدة نفيا كما لو قيل لاتعتق مدبرا لاتعتق مدبرا كافرا لايحمل باتفاق اهل الاصول لامكان الجمع بان لايعتق اصلا لكنها مناقشة فى المثال وان كانا اثباتا فيحمل بالاتفاق كماسيأتى من الشارح فى التقييد بالتتابع (قوله لان العمل بهما ممكن) لجواز ان يكون التشديد مقصودا فى حكم والتسهيل فى آخر ومثال ماكان فى حادثة واحدة آية كفارة الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لماقالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينافانها فى حادثة واحدة لكن الحكم مختلف اذ ورد فيهاثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيل الاول والثانى بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعى ره حمل الاطعام على الاولين وقيده بقوله من قبل ان يتماسا وعندنا لايحمل لامكان العمل بهما اذلاتضاد ولاتنافى بينهما فيكون فى الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والاطعام اعم من ان يكون قبل التماس اوبعده واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم فى القتل باعتاق رقبة موءمنة وفى غيره كالظهار واليمين باعتاق رقبة اعم

قوله

(قوله ففی الحمل ابطال الاطلاق والتخفیف) لان اختلاف الآثار واللوازم یستلزم اختلاف الملزوم فاذا ارید بالمطلق المقید لکان مجازا من غیر قرینة صارفة لان المفروض عدم وجود القرینة ففیه افساد نصب الشرع من تلقاء نفسه بالرأی وبهذا خرج الجواب عن قول الشافعی ره ایضا من ان فی حمل المطلق علی المقید جمعا بین الدلیلین لان العمل بالمقید یستلزم العمل بالمطلق لوجود المطلق فی ضمنه من غیر عکس (قوله مثل صوم کفارة الیمین) وهی قوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام ورد مطلقا عن التتابع وقراءة ابن مسعود رضی الله عنه بالتتابع والقرآنان بمنزلة الایتین فی حق المعاملة فیجب ههنا ان یقید قراءة العامة ایضا بالتتابع (قوله والصوم فی نفسه لایقبل وصفین متضادین) ای متخالفین لانه حکم واحد فاذا ثبت تقییده بالخبر المشهور بطل اطلاقه والالزم اجتماع المتخالفین فان المقید یقتضی ان یکون غیره باقیا باقیا علی حاله ولایکون حکما شرعیا والمطلق یدل علی انه حکم شرعی وبین کونه حکما شرعیا وبین عدم کونه حکما تناف وتخالف (قوله ویجوز الزیادة بالخبر المشهور) بخلاف قراءة ابی فعدة من ایام اخر متتابعة فی قضاء رمضان فانها شاذة لایزاد بمثلها علی النص لکن ماذکره الشارح من المثال غیر متفق علیه لان الشافعی ره لم یشترط التتابع لانه لاعمل عنده بالقراءة الغیر المتواترة مشهورة کانت اوغیر مشهورة فالمثال المتفق علیه قوله صلی الله علیه وسلم فی حدیث اعرابی صم شهرین وروی صم شهرین متتابعین کذا فی التلویح (قوله وقال الشافعی ره یحمل الخ) لان المطلق ساکت ومجمل والمقید ناطق ومفسر فیحمل المطلق علیه اجیب انه لانسلم ان المطلق ساکت بل هو دال علی ثبوت الحکم علی اطلاقه لغرض التیسیر لعباده کمامر آنفا (قوله وان وردا فی حادثتین) وان وردا فی حادثة فبالطریق الاولی یحمل علی المقید ونظیر ما فی حادثتین آیة کفارة القتل ورد فیها قوله فتحریر رقبة مؤمنة وآیة کفارة الظهار والیمین وهو فتحریر رقبة مطلقا فالشافعی ره یقول ان قید الایمان مراد ههنا ایضا لکن فی الحمل طریقین من اصحاب الشافعی رحمهم الله احدهما ان یحمل بطریق القیاس ای یحمل اذا اقتضاه القیاس لوجود العلة الجامعة کسائر الکفارات لاشتراکها فی کونها کفارة وعند بعض اصحاب الشافعی رحمهم الله ان یحمل علیه لابطریق القیاس یعنی سواء اقتضاه القیاس اولا فان اهل اللغة یترکون التقیید فی موضع اکتفاء بذکره فی موضع آخر

ومن المتمسکات الفاسدة ان القران بالعطف یوجب القران فی الحکم اشار الی رده بقوله (والقران) ای المشترک بالعطف (فی النظم لایوجب القران فی الحکم) خلافا للبعض حیث زعموا ان القران فی النظم یوجب القران فی الحکم حتی قالوا قوله تعالی اقیموا الصلوة وآتوا الزکوة ان القران ای العطف یوجب ان لایجب علی الصبی الزکوة لان اقتران الزکوة الصلوة فی النظم یوجب المساوات فی الحکم فلایجب الزکوة علی من لایجب علیه الصلوة اعتبارا بالجملة الناقصة فان من قال جاءنی زید وعمرو یفهم منه اشتراکهما بالمجیء وکذا لو قال زینب

طالق وخديجة شاركت خديجة زينب فى وقوع الطلاق وقلنا ان هذا الاعتبار فاسد لان عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة اذالشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ماتتم به فاذاتم بنفسه بان اخذ الخبر لم يجب الشركة الافيمايفتقر اليه والحاصل ان المشاركة لاتثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث الخبر اومن حيث التعليق سواء كان تعليق تحصيل اوتعليق ابطال اوغير ذلك

(قوله ان القران فى النظم الخ) اعلم انهم اتفقوا على ان القران بين المفردين وبين الجملتين سواء كان كلاهما ناقصة او الثانية فقط يوجب المساوات فى الحكم يعنى يدل على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا ثم اختلفوا فى الجملتين المستقلتين فذهب بعض اهل النظر ممن لاسلف له الى ان يوجبها قياسا بالناقصة متمسكا بان الواو للعطف فى اللغة وهو يوجب الاشتراك وانه يقتضى التسوية وعندنا لايوجب (قوله لان قران الزكوة الصلوة فى النظم يوجب) بناء على ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا باقيموا الصلوة لم يكن مخاطبا بآتوا الزكوة لكنا نقول انما لاتجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم (قوله اعتبارا بالجملة الناقصة) اى قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة واثبتوا الشركة وقالوا ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد وبكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولاموجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها (قوله والقصور اما من حيث الخبر) مثل جاءنى زيد وعمرو وزيد قائم وعمرو فالشركة واقع مع الافتقار وجودا وعدما فيثبت به وينتفى بانتفائه (قوله اومن حيث التعليق) مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه التعليق لا التنجيز فصارت ناقصة من حيث المعنى فصارت مشتركة معها فى التعليق بخلاف وضرتك طالق لامكان الجمع فيتنجز وفيه تفصيل فى المرآة

(فصل) هذا فصل بين مباحث الاستدلال على المشروعات وبين تقسيمات نفس المشروع (المشروعات نوعان) اذهى اما ان تكون مبنية على الاعذار اولا (احدهما عزيمة) وهى فى اللغة عبارة عن الارادة المؤكدة وفى الشرع اسم لما هو اصل المشروعات غير متعلق بالعوارض (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع هى اصول الشرع الشريف) لعدم تعلقه بالعوارض وانما انحصر عليها لان العزيمة اما ان تكون لازمة على المكلف اولا والاول اما ان يلزم علما وعملا اوعملا لاعلما والاول الفرض والثانى الواجب وغير اللازم ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فهو النفل والافهو السنة لايقال الحصر ليس بحاصر لخروج الحرام والمكروه والمباح من الحصر لانا نقول الحرام داخل فى الفرض او الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعى

فهو فرض كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما من الكبائر اوظنى فواجب كاللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل فى النفل من حيث انه لايلزم العهدة فالفرض اعم من الاتيان والترك وكذا الواجب والسنة ويؤيده ماذكره شمس الائمة الواجب ماوجب اداؤه وتركه كذا فى شرح سراج الدين الهندى على مختصر بن الحاجب رحمهما الله تعالى

(قوله المشروعات) المشروع ماجعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونه (قوله عبارة عن الارادة المؤكدة) كما فى قوله تعالى ولم نجد له عزما اى قصدا مؤكدا سميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كونها اصولا فى نهاية التوكيد من جهة كونها حقا لصاحب الشرع من غير نظر الى عذر العباد والحال انه نافذ الامر واجب الطاعة وشرعه واجب القبول فكان فى نهاية التوكيد (قوله اصل المشروعات) المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له سواء كان متعلقا بالفعل كالمأمورات او متعلقا بالترك كالمحرمات (قوله غير متعلق بالعوارض) بيان لاصالتها لا انه قيد فان كل اصل اى ثابت من الشرع ابتداء فهو غير متعلق بالعوارض وانما احتاج الى البيان لان الاصل يطلق على معان فلابد من كشف ماهو المراد ههنا ومعنى غير متعلق بالعوارض لم يكن شرعها باعتبار العوارض وهو الموانع التى عهدت فى الشريعة كالسفر والمرض (قوله ان لم يترجح) المراد من الترجح الترجح من طرف الشارع بان يستحق بتركه الملامة والا فالنفل ايضا راجح من تركه من حيث الثواب افاده الشيخ الوالد (قوله والمكروه) اى المكروه التنزيهى داخل فى السنة والتحريمى داخل فى الواجب كما فى نور الانوار (قوله والمباح داخل فى النفل) بناء على تقسيم الشارح لان مالم يترجح من طرف الشارع عام من ان يكون راجحا فى نفسه بان يترتب الثواب بفعله اولا الاول النفل والثانى المباح وبعضهم قد اخرج المباح من المقسم لان المقسم هو المشروع الاصلى وهو يقتضى ورود الشرع به والمباح ليس كذلك ورد بان هذا القول منسوب الى بعض المعتزلة والاشهر عندنا ان المباح داخل فى الحكم الشرعى لان الاباحة خطاب الشرع تخيير او الخطاب هو الحكم

النوع الاول من انواع العزيمة (فرض) وهو فى اللغة التقدير والقطع وفى الشرع اسم لامور مقدرة لايحتمل زيادة ولانقصانا مقطوعة مثبتة بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل الايمان والاركان الاربعة من الصلوة والزكوة والصوم والحج اشار اليه بقوله (وهو) اى الفرض (ماثبت) لزومه ايتانا فيما يتعلق بالحل او تركا فيما يتعلق بالحرمة (بدليل قطعى لاشبهة فيه) قوله ثبت بدليل جنس وقوله قطعى لاشبهة فيه احتراز عن الواجب وانما زاد لفظ لزومه تصريحا للاحتراز عن السنة والنفل والمندوب والمباح اذ منها ماثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه مثل قوله تعالى فكاتبوهم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض واحل الله البيع وحرم الربوا ووجه الاحتراز انها وان ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه

لكنها لم يثبت لزومها بدليل قطعي وانما ثبت بدليل قطعي ندبه او اباحته كما ترى وعدم تعرض المصنف ره فى الاصل والله اعلم بناء على ان الفرض لايكون الالازما وقولنا تصريحا بالاحتراز ايماالى هذا (وحكمه) اى الفرض (اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده) لتبدل اعتقاده عمايلزم اعتقاده على ذلك بخلاف جحود الواجب حيث لم يوجب الكفر لان الاعتقاد ثمة غير لازم فلم يتبدل الاعتقاد (و) حكمه اللزوم (عملا) بالبدن (فيفسق تاركه بغير عذر) اذ العمل بالبدن طاعة فيكون تركه فسقا ومعصية لان الفسق هو الخروج عن طاعة الله وفى الاصل وحكمه اللزوم علما وتصديقا وانما ترك المصنف ره لفظ علما اكتفاء بذكر التصديق اذ المراد بالعلم علم اللزوم وذا لايوجد بدون التصديق وانما قال بغير عذر لانه لو ترك بعذر لايفسق بل يقبل لان ربنا كريم

(قوله القطع والتقدير) كما فى قوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا (قوله لايحتمل زيادة ولانقصانا) لكونها مكتوبة فى اللوح المحفوظ على وجه لايحتمل التغيير الى زيادة ونقصان قوله (ماثبت لزومه) اى تقرر وتحقق لزومه على كل احد او جماعة قادرة فيشمل فرض العين وفرض الكفاية (قوله مثل الايمان) فان الايمان هو التصديق على ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم على مايفرض اعتقاده لايزيد ولاينقص بعد نزول الوحى (قوله قطعى لاشبهة فيه احتراز عن الواجب) اويقال قطعى احتراز عن الواجب لان دليله ظنى وقوله لاشبهة فيه احتراز عن المباح الثابت بالكتاب كقوله تعالى كلوا واشربوا وعن بعض المندوبات الثابتة به ايضا فان شبهة نكرة فى سياق النفى فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلابد فى دليل الفرض من قطعيتهما فلايرد ان بعض المندوبات ثابت بدليل قطعى لان المراد بالقطعى مالايحتمل التأويل وعدم احتماله فى آية الاباحة والندب ممنوع (قوله بناء على ان الفرض لايكون الالازما) اى الفرض فى هذا الموضع وهو الفرض المطلق من غير زيادة قيد واضافة الى شىء ماوهو لايكون الالازما بجميع اركانه الاتفاقية فلايدخل فيه الفروض الظنية بل يدخل فى ضمن الواجب (قوله فيكفر جاحده) اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه قوله لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان جائزا فى اللغة كذا فى المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء من باب الافعال واذا بنى للمجهول تفتح الفاء والاصل فيكفر الشارع جاحده سواء انكره قولا واعتقادا كذا فى التلويح (قوله فيكون تركه فسقا) اى بلاعذر اكراه ولا استخفاف والا فهو كافر لانه دليل الانكار (قوله اذ المراد بالعلم علم اللزوم) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله ادعى الملازمة فى الصدق ولقائل ان يمنع ذلك الملازمة لان المراد بالعلم العلم الجزمى وهو يمكن ان يفارق عن التصديق لان المعتبر فى مفهومه الاذعان والقبول باختياره لان الاول متحقق فى الكفار قال الله تعالى يعرفونه

كما يعرفون آباءهم لعله اراد من اللزوم العلم اللزوم الاستدلالى الجزمى ومحله العقل ومحل التصديق القلب ولذلك قيد التصديق بالقلب كذا فى التقرير

(و) النوع الثانى (واجب) من الوجوب وهو السقوط سمى به لسقوطه عنا علما اولسقوطه علينا عملا ويحتمل انه من الوجبة وهى الاضطراب سمى به لانه مضطرب بين النفل والفرض وبين ان يلزمنا وان لا يلزمنا فلزمنا عملا لا علما وفى الشرع (هو ما ثبت لزومه اتيانا او تركا بدليل فيه شبهة) مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان فى الصلوة والطهارة فى الطواف وصدقة الفطر والوتر (وحكمه اللزوم عملا) بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما فى دليله من الشبهة (فيفسق تاركه ولا يكفر جاحده) وانكر الشافعى ره هذا القسم والحقه بالفرض فنقول ان انكر الاسم فلا معنى له لقيام الدليل على انه يخالف اسم الفرضية وان انكر الحكم بطل انكاره ايضا اذ الدليل نوعان ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا لم ينكر تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

(قوله وهو السقوط) اخذ هذين المعنيين مع انه ورد فى كتب اللغة بمعنى اللزوم وهو اشد تناسبا للمعنى الاصطلاحى (قوله لسقوطه عنا) اى لا يلزم علينا اعتقاده لزوما قطعيا اولسقوطه عن درجة رتبة الفرض (قوله بدليل فيه شبهة) اى فى ثبوت ذلك الدليل اوفى دلالة ذلك شبهة فالنص العام المخصوص البعض والمجمل والمأول فى دلالتها شبهة وخبر الواحد فى ثبوته شبهة ثم المراد بالشبهة الشبهة الناشية من الدليل فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المأول (قوله مثل الاضحية) وهى وان كان ثابتة بالآية وهى قوله تعالى فصل لربك وانحر لكن فى دلالتها شبهة اذ الشافعى قال معناه وضع اليد فى الصلوة على المنحر فيكون ظنيا قوله (وحكمه اللزوم عملا) للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقينى حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا (قوله فيفسق تاركه) اى تكاسلا من غير استخفاف ولا تأويل لان العمل به لما وجب كان عليه الاداء طاعة والترك من غير تأويل معصية وفسق اما اذا ترك استخفافا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا فيجب تضليله وان لم يكفر لانه راد بخبر الواحد وذلك بدعة واذا ترك متأولا لها فلا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض كذا فى التلويح وغيره قال فى التقرير موفقا بين قول الفقهاء انه اذا استخف بسنة اوبحديث من احاديثه عليه الصلوة والسلام كفر وقول الاصوليين انه يضلل وقد ظهر لى ان معنى الاستخفاف مختلف فيه فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك فى كون الثانى كفرا انتهى

قال فی نسمات الاسحار وهو حسن فليحفظ اقول فيجب ان يحمل كلام المصنف فی الاصل علی هذا المعنی ويصح تقييده بلاغبار (قوله وانكر الشافعی ره هذا القسم والحقه بالفرض) ای لم يفرق بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان بل الواجب والفرض عنده مايذم تاركه شرعا سواء ثبت بطريق قطعی او ظنی لان اختلاف طريق الثبوت لايوجب اختلافه فی نفسه فتخصيص الفرايض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم (قوله ان انكر الاسم فلامعنی له) يعنی ان انكر كون الواجب والفرض متباينين لغة لامعنی لانكاره لقيام الدليل من اهل اللغة علی تباينهما فتخصيص اسم الفرض بهذا القسم والواجب بهذا الاعتبار معنی القطع فی الاول واعتبار معنی السقوط علی الوجه الذی قلنا فی الثانی ولا يوجد معنی القطع فی الواجب ولامعنی السقوط فی الفرض فكيف يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة قال العلامة الفناری فالفرق بينهما بين اسما وحكما بلا تحكم فالواجب اذا تفاوت الدليلان رعاية التفاوت بين مدلوليهما فيعمل فيما ثبت بالقطعی كقراءة ماتيسر من القرآن والركوع والسجود والطواف بالخبر الوارد فيها بوجه لايتغير حكم القطعی وذلك بوجوب مدلول الخبر فمسويهما كالشافعی ساه فی حط رتبه ورفع درجته انتهی وقد عرف الفرض بمايفوت الجواز بفوته وهو يشمل كلا نوعی الفرض القطعی والظنی كمقدار ربع الرأس فانه فرض مع انه ثبت بدليل ظنی والقسم الثانی من الفرض داخل فی الواجب علی تفسير الكتاب ولايخالف لما اتفق عليه الاصحاب من انه لاواجب فی الوضوء لان مرادهم هو الواجب الذی لايفوت الجواز بفوته

(و) النوع الثالث (السنة وهی الطريقة المسلوكة فی الدين) وهی نوعان سنة الهدی ای اخذها هدی وتركها ضلالة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والاساءة كالاذان والجماعة ولو تركها اهل بلد واصروا علی ذلك قوتلوا عند محمد رحمه الله ليأتوا بها والنوع الثانی سنة الزوائد ای اخذها حسن وتركها لابأس به ولايستوجب تاركها اساءة كسنن النبی عليه السلام فی لباسه وقيامه وقعوده واكله وشربه ونومه ومعاشرته ويخرج علی القسمين الفاظهم فی الاذان وهی قولهم ويكره ان يؤذن وهو جنب وان صلی اهل مصر جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا ولابأس بان يؤذن واحد ويقيم آخر ولو اذن قبل الوقت يعيد فی الوقت فقولهم يكره او اساؤا للسنة الهدی وقولهم لابأس للزوائد وقولهم يعيد فذلك من حكم الوجوب (وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض ولاوجوب) لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا اماتتها بقوله تعالی وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا واحياؤها فعلها فبتركها يستحق الملامة الا اذا تركها استخفافا فانه يكفر لانه يرجع الی واضعها اعلم ان السنة تتناول الفعل والقول وتتناول سنة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عندنا لقوله عليه السلام عليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين من بعدی وقوله عليه السلام اصحابی كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خلافا للشافعی ره فان عنده ان السنة المطلقة مخصوصة لسنة النبی عليه السلام وهذا بناء علی انه لايری تقليد الصحابی كما سيجیء

(قوله وهی) ای السنة لغة الطريقة مرضية اولا وفی الاصطلاح الطريقة المسلوكة فی الدين ای الطريقة الحسنة سوی الفرض والواجب بقرينة المقابلة من غير لزوم علی سبيل المواظبة والمراد من الطريقة المسلوكة التی سلكها النبی عليه السلام والصحابة وكان ينبغی ان يذكر هذه القيودات فی التعريف الا انه اكتفی عنها بالحكم (قوله سنة الهدی) ای السنة الهادية الی كمال الدين علی ان يكون الهدی مصدرا فی معنی الفاعل واليه يشير قوله اخذها هدی ای هادی الی الدين الكامل فاضافته مثل مسجد الجامع ويقال لها السنة المؤكدة القريبة الی الواجب فی حكم العمل لكونها طريقة امرنا باحيائها (قوله وتركها ضلالة) ای خروج عن سبيل الكمال وطريق السداد فی الدين ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة مع لحوق اثم يسير ولوم واساءة والمراد من الترك تركها بلا عذر علی سبيل الاصرار (قوله قوتلوا عند محمد ره) لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار علی تركه استخفاف بالدين فيقاتلون علی ذلك ومن هنا قيل لا يكون قول محمد فی اهل مصر تركوا الاذان والاقامة امروبهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح دليلا علی وجوب الاذان كما استدل به بعضهم عليه وفی التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتی لم ينل شفاعتی وحكم ابو يوسف ره بالتاديب بالتعزير او القيد او الحبس علی ما يراه الحاكم لان المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن (قوله السنن الزوائد) ای السنة الزائدة علی الهدی وكمال الدين من اضافة الموصوف الی الصفة كصلوة الاولی (قوله ولا يستوجب تاركها اساءة) فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا قيل والافضل ان يأتی بها (قوله كسنن النبی عليه السلام فی لباسه وقيامه فی العادات) ومثل تطويل القراءة فی الصلوة فی العبادات واما تخصيص الاولی بالعبادات والثانية بالعادات فمردود عند المحققين لان الفرق بينهما هو النية المتضمنة للاخلاص وجميع افعاله عليه السلام عبادة مشتملة عليها وكذا افعال امته فينقلب عبادة بحسن النية ونية الاقتداء بالنبی صلی الله عليه وسلم فيلزم ان لا يوجد سنة الزوائد الا بالنسبة الی بعض الاشخاص (قوله ويخرج من القسمين) ای ينبیء علی كون السنة علی قسمين وترك ما هو من سنن الهدی موجبا للكراهة والاساءة وترك ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما اختلف اجوبة السلف مع كون الافعال كلها سنة فقال محمد ره فی الاذان تارة يكره ومرة اساء وهما لسنة الهدی وتارة لا بأس وهو حكم السنة الزوائد ودفعة يعيد وهو حكم الوجوب (قوله وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض الخ) اشار الی حكم الترك ای لا يستحق تاركها العقاب بل الملامة كما قال الشارح قالوا من ترك سنن الصلوة الخمس ان لم يرها حقا كفر وان رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك وفی فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بان يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب

الحال الباعثة على الترك (قوله وتتناول سنة الصحابة) اى لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على طريقة سنة الرسول وغيره من الصحابة وهو مذهب اصحابنا واختيار فخر الاسلام فاذا قال الراوى من السنة كذا يطلق على سنة النبى عليه السلام وعلى غيرها ولايتعين الابدليل وقرينة (قوله لقوله عليه السلام عليكم بسنتى الح) اى فقد اطلق صلى الله عليه وسلم السنة على سنة غيره والاصل فى الاطلاق الحقيقة وان السلف يقولون سنة العمرين فلايرد انها مقيدة والنزاع فى المطلقة وكذا فى قوله عليه السلام من سن الحديث والتعميم ليس قرينة صارفة اذ هو فرع الاختصاص (قوله خلافا للشافعى ره) وكذا نقل عن المتقدمين من ائمة الحنفية رحمهم الله (قوله ان السنة المطلقة مخصوصة الح) يعنى اذا اطلق لفظ السنة بلاقرينة لايطلق على طريقة الصحابة لان المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ونحن نقول ان المطلق يفيد الاطلاق فلايتقيد بلا دليل وكمال الفرد ليس بدليل التقييد فيقع على طريقة النبى عليه السلام وغيره كذا قيل

(و) الرابع من انواع العزيمة (نفل) وهو فى اللغة الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لكونها زيادة على المقصود من الجهاد (و) فى الشرع (هو ملزاد على العبادات) يعنى نوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لاعلينا وانما جعل النفل من العزايم لانه لم يبن على اعذار العباد فيدخل فى العزيمة وايضا فى مراعات اركانه من الطهارة والاستقبال والقيام والقعود على الاتمام مع مشروعيته على الدوام حرج بين فكان عزيمة باصله ومرخصا فى وصفه حتى جاز قاعدا مع القدرة على القيام وموميا على الدابة الى اى جهة توجهت مع القدرة على النزول والاستقبال (وحكمه) اى النفل (اثابة فاعله) لكونه عبادة وهى سبب لحصول الثواب (ولامعاقبة لتاركه) لخلوه عن صفة اللزوم والسنية (ويلزم النفل بالشروع) عندنا حتى يجب عليه المضى والاتمام لصيانته عن الابطال المنهى عنه بالنص ولاسبيل الى الصيانة الا بالزام الباقى والقضاء بالافساد كالمنذور خلافا للشافعى فانه يقول لاقضاء عليه لانه متبرع ولالزوم على المتبرع (والتطوع مثله) اى مثل النفل اذ معناه الزيادة على العبادات بالطوع والاختيار لابالكره والاجبار (ومباح وهو ماليس لفعله ثواب ولالتركه عقاب) وانما افرده بالذكر مع دخوله فى النفل من حيث ان كل واحد منهما لايلزم العهدة لماتلونا عليك آنفا قصدا الى بيان الجهة الفارقة كماترى

(قوله نفل) وهو دون السنة الزائدة لان الزوائد صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وقيل هو سنن الزوائد (قوله ولامعاقبة لتاركه) فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لوادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا واورد بالزيادة على ثلاثة ايات فى قراءة الصلوة فانه يصدق عليه انه ثياب ولايعاقب على

ترکہ اجیب بان الزیادۃ قبل تحققہا کانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققھا لدخولھا تحت قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن کالنافلۃ بعد الشروع تصیر فرضا حتی لو افسدھا یجب القضاء ویعاقب علی ترکہا ثم المراد بعدم العقوبۃ عدم الاساءۃ علی ترکہ ولذا زاد فی افاضۃ الانوار قولہ ولایذم اشارۃ الی ھذا (قولہ لصیانتہ عن الابطال المنہی عنہ) وھو قولہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم لان ما اداہ صار للہ تعالی فوجب صیانتہ ولاسبیل الیھا الابلزوم الباقی فالترجیح بالمؤدی اولی من العکس بالاعتبار وھو جعل الابتداء تابعا الی باقیہ فی التخییر کما جعلہ الشافعی رہ لان العبادۃ مما یحتاط فیھا ویؤیدہ ذلک قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ ولیس ھذا الوجوب الالصیانۃ الاحرام بالاتفاق فلذا یجب الاتمام لصیانۃ الجزء الاول ایۃ عبادۃ کانت وبالافساد یلزم القضاء فان قلت ان کان المؤدی عبادۃ فلاحاجۃ الی الزام الباقی وان لم یکن عبادۃ فلاوجہ لکونہ حقا للہ تعالی ومسلما الیہ قلت انہ عبادۃ بدلیل انہ لومات فی اثنائہ یثاب علیہ والثواب شأن العبادۃ ولئلایلزم ترکب الشیء من منافیہ وانما الزم الباقی لکونہ شرطا لبقائہ عبادۃ لالکونہ عبادۃ قال اللہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم وعدم ابطالہ بالزام الباقی لان المؤدی فعل من الصلوۃ علی معنی انہ یعتبر مع غیرہ صلوۃ فیکون عبادۃ من ھذا الوجہ ولکن باعتبار انہ جزء مما لایتجزی لاحکم لہ بدون الاجزاء الباقیۃ وکل جزء عبادۃ متعلقۃ بما قبلہ وبما بعدہ ضرورۃ الاتحاد وجعل کل جزء تقدم علیہ شرطا لانعقادہ عبادۃ ووجود الباقی شرطا لبقائہ عبادۃ کما فی ابن ملک (قولہ والقضاء بالافساد کالمنذور) اشار بہ الی دلیل آخر علی لزومہ بالشروع وبیانہ ان ما اداہ صار للہ تعالی بالشروع کالمنذور صار للہ تعالی بالنذر لکن المنذور صار للہ تعالی من جھۃ التسمیۃ وما اداہ من جھۃ الفعل وما صار للہ تعالی من جھۃ التسمیۃ ادنی حالا مما صار للہ تعالی من جھۃ الفعل ولما وجب صیانۃ ما صار للہ تعالی تسمیۃ فما صار فعلا صیانتہ اولی فوجہ الشبہ بینہ وبین النذر فی مطلق الصیرورۃ للہ تعالی والفارق بینھما التسمیۃ والفعل (قولہ خلافا للشافعی رہ) حتی لو لم یمض فیہ لایؤاخذ بالقضاء ولایعاقب علی ترکہ لان حکم النفل التخییر فیہ فاذا شرع فھو مخیر فیما لم یأت ایضا تحقیقا لمعنی النفلیۃ وجوابہ منع التخییر بعد الشروع فانہ عین النزاع ولما لزم بالشروع عندنا یجب المضی فیہ ویعاقب علی ترکہ لما قلنا (قولہ وانما افردہ بالذکر) ای ولم یجعل قسما خامسا (قولہ قصدا الی بیان الجھۃ الفارقۃ) وھی ان المباح وان استفاد فیہ المشروعیۃ فی الجملۃ لدخولہ تحت خطاب الشارع لکنہ لم یقصد بہ الابتلاء فبھذا الاعتبار رجح فیہ عدم المشروعیۃ فلکونہ ذوجھتین افردہ بالذکر

(و) النوع الثانی من نوعی المشروعات (رخصۃ) وھی فی اللغۃ عبارۃ عن الیسر والسھولۃ یقال رخص السعر اذا تیسرت الاصابۃ لکثرۃ وجود ما یتعلق بہ وقلۃ الرغبۃ بہ وفی الشرع اسم لما یبنی علی اعذار العباد واشار بقولہ (ھی ما تغیر من عسر لیسر بعذر) اعلم ان الرخصۃ

بحسب الاستقراء اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر اى اكمل فى المعنى الذى وضع له الرخصة ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر فى كونه مجازا اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح اى اعطى له حكم الاباحة مع قيام المحرم وقيام حكمه وهو الحرمة وهذه الاستباحة بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة كالمكره على اجراء كلمة الكفر العياذ بالله فرخص الاجراء مع ان حرمة الكفر ثابتة لا تنفك بحال ووجوب حق الله جل وعلا فى الايمان به قائم ايضا وانما رخص بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه لان فى الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وفى الاجراء تلف حق الله تعالى صورة لا معنى اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان فكان الامتناع عزيمة حتى اذا قتل بالصبر كان مأجورا امر تمامه فى الحسن بعينه ومثله الافطار فى نهار رمضان واتلاف مال الغير وغيرها بعذر الاكراه

(قوله رخصة) هى بتسكين الخاء وحكى ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدى (قوله ما تغير آه) يشير الى انه مشروع ثان غير عن الحكم الاصلى ولذا عرف فى المرآت بما شرع ثانيا مبنيا على العذر فتعريفها بالمشروع بعذر مع قيام المحرم غير جامع وفسر بعضهم العذر بالمشقة والحاجة وقال ابن الهمام هو خوف فوات النفس او العضو (قوله احق من الآخر) اى انسب من حق لك بالضم ومعناه ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة لا من حق الشىء اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر لان كون الشىء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى واولى فالاولى على الشارح ان يحمل على المعنى الاول قوله (اى اعطى له حكم الاباحة) اشار به الى دفع ما يقال ان الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شىء واحد (وحاصل الدفع انه اعطى له حكم الاباحة ولا يصير مباحا حقيقة لقيام دليل الحرمة الا انه لا يؤآخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤآخذة انتفاء الحرمة والحرمة مع سببها قائمة فى هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤآخذة بناء على عذره (قوله مع قيام المحرم) اى قيام السبب المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة واحترز به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه وهو ملكها (قوله كالمكره) اى كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه بالقتل او القطع (قوله والايمان به) اى الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم لم يخصص مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا (قوله صورة ومعنى) اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح (قوله لا صورة اذا كان الخ) لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق (قوله فكان الامتناع عزيمة) اى الحكم الاصلى الذى لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله حتى اذا قتل الخ) اى اخذ بالعزيمة وبذل

نفسه

نفسه حسبه ومات بسببه بان لم يجر على لسانه كلمة الكفر فقتل كان مأجورا لانه آت بما هو اولى. (قوله ومثله الافطار فى نهار رمضان) اى بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه يرخص له الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء وقيد بهما لانه لو كان مريضا او مسافرا لا يكون ترخصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان آثما لانه لما ابيح له الافطار صار رمضان فى حقه كشعبان (قوله واتلاف مال الغير) لامكان التدارك بالضمان فرجح فى حقه فى نفسه ورخص له ذلك (قوله وتناول المضطر) اى وكتناول المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فائت صورة وفى التمثيل به مع التمثيل باتلافه مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة (قوله وغيرها) مثل جناية المكره على الاحرام ومثل ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف كذا قيل

والثانى من نوعى الحقيقة ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه لكن الحكم وهو وجوب الاداء متراخ عن السبب لمانع الى زوال العذر (مثاله فطر المريض والمسافر فانه رخص لهما مع قيام السبب وهو شهود الشهر (وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة عندنا لكمال سببه وتردد فى الرخصة وانما كان هذا النوع ادنى من الاول لان الرخصة فى الاول لقيام السبب ولزوم حكمه له حالا وفى الثانى لقيام السبب مع عدم لزوم الحكم له حالا بل مآلا ولهذا لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزم عليه شئ وكمال الرخصة من كمال العزيمة ولا ريب ان العزيمة فى الاول اكمل دون الثانى (واما الثالث وهو اتم نوعى المجاز من الرخصة لما وضع اى حط عنا من الاصر والاغلال التى كانت على بنى اسرائيل ومن جملتها انه لا يجوز صلوتهم الا فى المسجد فحط الله تعالى ذلك المشقة عنا فجعل وجه الارض كلها مسجدا لنا كما جعلها طهورا النافسمى ذلك الرخصة مجازا اذ الرخصة فى الحقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا فى حقنا اصلا لم يكن رخصة ولما كان النسخ علينا للتخفيف والتيسير سمى رخصة مجازا (واما الرابع وهو ادنى نوعى المجاز هو ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فضعف وجه كونه مجازا وكان ادنى من الثالث (مثاله قصر الصلوة فى السفر فانه رخصة اسقاط مع كون الاكمال مشروعا فى حالة الاقامة وسمى رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى اربعا ومن صلى اربعا كان كمن صلى

الفجر اربعا لان السبب لم يبق فی حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد فسدت صلوته وقال الشافعی هی رخصة تخيير كالافطار

(قوله ما استبيح مع قيام السبب المحرم) الاستباحة ههنا على الحقيقة فان حكم المحرم ای الحرمة تراخی عن السبب فيثبت الاستباحة حقيقة والمراد من الاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنی تساوی الطرفين لتنافی حكمه الآتی الا انه لقربه من التساوی ماغيروا لفظ الاستباحة افاده العلامة الفناری (قوله الى زوال العذر) ای الی زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فی الحال كان هذا القسم دون القسم الاول (قوله وهو شهود الشهر) وتوجه الخطاب العام لان خطاب الله تعالی بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه عام للمقيم والمسافر ولذا لو ادى كان فرضا لكن حكمه وهو وجوب ادائه تراخی الی ادراك عدة من ايام اخر (قوله لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتی كان الصوم فی السفر افضل من الافطار عندنا (قوله وتردد فی الرخصة) بالجر عطفا على قوله كمال المجرور باللام وهو اشارة الی دليل ثان على اولوية العزيمة ای فی معنی اليسر من حيث انه لم يتعين كونه فی الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنی العسر وهو انه ينفرد بالصوم فی القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدی معنی الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من السقر ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس فی الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولی (قوله وهو اتم نوعی المجاز) ای اتم فی المجازية يعنی ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر (قوله فما وضع عنا) ای الذی سقط عنا ولم يشرع فی حقنا (قوله من الاصر) هو الثقل الذی يأصر صاحبه ای يحبسه من الحركة (فی القاموس الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبتها مثل اشتراط قتل النفس فی صحة التوبة (قوله والاغلال) ای لزوم الاغلال وهو ما روی ان بنی اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الی اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها السلسلة واوثقها الی السارية يحبس نفسه على العبادة فالاغلال حينئذ حقيقتها وليست مستعارة للمواثق بجامع اللزوم كما قيل لامكان الحقيقة والكلام على تقدير مضاف وعطفه على الاصر من عطف الخاص على العام كما لا يخفی (قوله كانت على بنی اسرائيل) كقرض موضع النجاسة واداء الربع من المال فی الزكوة وقتل النفس فی صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة كذا فی التلويح وكون الواجب من الصلوة فی اليوم والليلة خمسين وغيرها رفع كل ذلك ای ترك شرعه ابتدأ تخفيفا وتكريما له صلى الله عليه وسلم (قوله مع كونه مشروعا فی الجملة) ای فی بعض الاوقات كما فی حالة الحظر وعدم الاضطرار

والخوف

والخوف (قوله وسقط الوجوب اصلا) لانه ليس فى مقابلته عزيمة ولم يتغير ذلك العزيمة للتخفيف حتى يكون رخصة (قوله فضعف وجه كونه مجازا) ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى (قوله قصر الصلوة فى السفر) قال فى نسمات الاسحار واعلم ان تمثيل المصنف للنوع الرابع بقوله كقصر الصلوة فى السفر غير مناسب على ظاهره لان القصر فى السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة قيل فهو على تقدير مضاف اى كترك قصر الصلوة فى السفر لان الساقط عن العباد انما هو الاتمام فى محل السفر مع كون الاتمام مشروعا فى غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة (قال ابن نجيم ولقائل ان يقول اذا كان الاتمام فى السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغى ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا لانه فى مقابلته عزيمة وهو القصر ولذا صرح فى فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة حقيقة لا مجاز او القصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ار من اوضح هذا المبحث والله اعلم بالحقيقة انتهى (قلت وهى تسليم ان القصر رخصة لا يصح التمثيل به ايضا لما ذكره بقى ان ما ذكره من ان الاتمام رخصة حقيقة فيه بحث ظاهر لانها ما تغير من عسر الى يسر كما فى التحرير وهنا الامر بالعكس فتدبر ثم رأيت فى البدايع ان بعض مشايخنا سمى الاكمال رخصة قال وهذا خطأ على اصلنا واستدل بنحو ما ذكرته (والحاصل فى تحرير هذا المحل ان يقال ان الرخصة هنا فى الساقط من حيث وصف السكوت وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير فبالنظر الى الاول عبر عن الساقط بالسقوط فى قوله سقوط حرمة الخمر وكذا قوله كقصر الصلوة لانه سقوط شطرها فكانه قال كسقوط شطر الصلوة والا فالساقط عنا مع كونه مشروعا فى الجملة هو شطر الصلوة وحرمة الخمر لا سقوط ذلك وقد يعبر بما هو نتيجة ذلك السقوط وفذلكته فيقال مسح الخف وصلوة المسافر رخصة اسقاط وكذا قصر الصلوة على معنى الصلوة المقصورة وذلك بالنظر الى المعنى الثانى لان ذلك مناط اليسر والتخفيف فقد ظهر صحة التمثيل بقصر الصلوة من غير حاجة الى تقدير فتدبر انتهى (قوله حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى اربعا) لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولى ونحو ذلك فمن يلزمه طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان ففى محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى (قوله وقال الشافعى هى رخصة تخيير) والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها فى السفر او فى الحضر (واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع

القصر بلفظ لاجناح وانه للاباحة دون الايجاب والجواب عنه ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا فى مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا ونقصانا فى القصر فعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لاموقوف عليه القصر

(فصـــل وللاحكام المشروعة بالامر والنهى باقسامها) المشروحة المفصلة قوله (اسباب) مبتدأ مؤخر اى للاحكام من اصلها وفرعها اسباب شرعية تضاف المشروعات اليهايقال صلوة الظهر والعصر وزكوة المال وصوم شهر رمضان وحج البيت وخراج الارض ونحوها وان كان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى لاتأثير للاسباب بانفسها عندنا خلافا للمعتزلة الا ان الشرع جعلها اسبابا للوجوب اذ العلل الشرعية علل شرعية جعلية بخلاف العلل العقلية وانما جعلت هذه اسبابا لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على العباد حتى يتوسلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة فاصل الوجوب فى المشروعات جبر لااختيار للعبد فيه فلايفتقر الى قدرته من العقل والتميز والخطاب اى الامر لاداء ما وجب بالاسباب السابقة والاداء لايكون الاعن اختيار فلايصح قبل الوجوب كقول البائع للمشترى اشتريت العبد فاد الثمن

(قوله وللاحكام المشروعة الخ) لما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها الظاهرى اقتداء لفخر الاسلام وتنبيها الى الرد على المنكرين باضافة الاحكام المشروعة الى العلل والاسباب والمراد بالاسباب العلل الشرعية مجازا الا الاسباب الحقيقية التى لايضاف اليها وجود الاحكام كما فى ابن ملك بل المراد ماهو اعم من السبب والعلة وهو الافضاء الى الحكم (ثم اعلم ان ماترتب عليه الحكم ان كان شيئا لايدرك العقل تأثيره ولايكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لايدرك تاثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو السبب وان ادرك العقل تأثيره كما يذكر فى القياس يخص باسم العلة (قوله باقسامها المشروحة الخ) من كون الامر موقتا اومطلقا موسعا اومضيقا وكون النهى فى الامور الشرعية او الحسية اوقبيحا لعينه اولغيره الى غير ذلك (قوله اى للاحكام من اصلها الخ) يعنى اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كماهو باسمائه وصفاته وفروعه وهى سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها اى طرقا موصلا اليها وامارات على ايجاب الشارع اياها تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليها وان كان الموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ولهذا يجب الصلوة والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لايقتضى التكرار (قوله كصلوة الظهر الخ) لان الاصل فى الاضافة الاختصاص والسببية

كمال الاختصاص واما كون الاختصاص فى غير السببية فى غير المواضع فذلك خلاف الاصل لايصار اليه بلاقرينة وذلك آية المجازية ولذا قال فى الاصل وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام (قوله فاصل الوجوب فى المشروعات جبر) على معنى انه لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بلا اختياره كما يثبت السبب بلا اختياره فاما وجوب الاداء بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد على معنى انه انما يثبت فى حال لو اختار العبد الاداء لقدر عليه لاستحالة تكليف ماليس فى الوسع وفى التقرير والحاصل ان القدرة لايشترط لنفس الوجوب ولكنها يشترط لوجوب الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره والخطاب بالامر والنهى للاداء بعد الوجوب بالسبب بمنزلة البيع فان الثمن يجب به مطالبة الاداء انتهى قال الشيخ الوالد سلمه الله لعل مرادهم فى تحقيق تلك المسئلة ان يروز ان اضافة الاحكام الى الاسباب كوز ان قدرة العباد الى الافعال الاختيارية فان صدور جميع الافعال بقدرة الله تعالى حقيقة ومع ذلك ان لقدرة العبد مدخلا فى اضافة الافعال اليها بجعل الله تعالى اياها موصلا وموءثرا فى الافعال كما هو مذهب الماتريدية والسلف الصالحين

ولما اجمل اسباب الاحكام اراد ان يفصل فقال (فسبب وجوب الايمان حدوث العالم الذى هو علم على وجود الصانع) يعنى ان وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله تعالى الاان سببه فى الظاهر حدوث العالم تيسيرا فالمراد انيكون حدوث العالم سببا لوجوب التصديق الذى هو فعل العبد لا انيكون سببا لوحدانيته تعالى ضرورة استحالته (وسبب وجوب الصلوة الوقت) لانها نسبت اليه قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت سببا على ملمر وتتكرر بتكرره ولايصح الاداء قبله ويصح بعد دخوله وسبب وجوب الاداء الخطاب اى قوله تعالى اقيموا الصلوة (و) سبب وجوب (الزكوة ملك المال) اى الذى هو نصاب بدليل الاضافة اليه يقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجوب النصاب اذ جواز الاداء لايكون الابعد تقرر سبب الوجوب

(قوله حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبىء عن جميع الكمالات وينفى جميع النقايص (قوله كما هو باسمائه وصفاته) يعنى ان الاستدلال بحدوث العالم وتغيره كما يثبت وجوب الايمان بوجود الصانع كذلك يثبت وجوب الايمان بكونه متصفا باسمائه الحسنى وصفاته العلى لان ماهو موجد ومدبر احسن التدبير والتقوم لابد وان يكون حيا عالما قادرا مريدا الى غير ذلك من الاسماء والصفات ولان ذلك الايجاب ليس من ذات العالم وحدوثه بنفسه بل بجعل الله تعالى لذلك دليلا وسببا

للمعرفة تيسير اللعباد وقطعا لحجج المعاندين والزامالهم لئلايكون لهم حجة فى الجهل بخالقهم بعدم الظهور وبعدم السبب والدليل عليه (قوله وسبب وجوب الصلوة) اى نفس الوجوب لاوجوب الاداء (قوله اقوى وجوه الدلالة) لان اللام للتعليل والاختصاص كمايقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء واتخذ فلان الضيافة لفلان اى لسببه (قوله الخطاب) وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة قال فى التوضيح سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الاحكام على شى ظاهر فكان هذا سببالها ثم لفظ الامر لمطالبة ماوجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشىء فيكون سببا لوجوب الاداء (والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشىء والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عماتعلق بها فلابدمن سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن فى الذمة امالزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب انتهى (قوله ملك المال) اى ملك النصاب النامى تحقيقا اوتقديرا فالنماء شرط له لان الغنا لايحصل باصل المال مالم يبلغ مقدارا واموال الناس فى ذلك مختلفة فقدر بالنصاب فى الكل وينسب اليه بالاجماع (قوله ويجوز تعجيله بعد وجود النصاب) فدل انه سبب لانه لولم يكن سببا لجاز الاداء قبل السبب الاترى انه لوملك مادون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لاينوب المؤدى عن الزكوة لعدم السبب غيران الوجوب بصفة اليسر ولايتم اليسر الااذا كان المال ناميا ولانماء الابمضى الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء المال مقام النماء

(و) سبب وجوب (الصوم ايام شهر رمضان) قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم فى ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه عليحدة حتى اذابلغ الصبى او اسلم الكافر فى بعض الشهر يلزمه مابقى لامامضى اذهو متفرق فى ايامه تفرق الصلوة فى اليوم والليلة (و) سبب وجوب (زكوة الفطر رأس يمونه ويلى عليه) ولهذا يضاف اليه ويقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس من الاولاد الصغار والمالك ويدل عليه قوله عليه السلام ادواعن كل عبد وحر وقوله ادوا عمن تمونون ووقت الفطر شرط وجوب الاداء ولذلك تضاف اليه يقال صدقة الفطر بمعنى انه زمانه لانه سببه فيكون الاضافة الى الشرط مجاز الادنى ملابسة وانما جعل الرأس سببا والوقت شرطا مع وجود الاضافة اليهما ولم يجعل بالعكس كما جعل الشافعى لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس دليل محكم على انه سبب فرجح (و) سبب وجوب (الحج بيت الله) دون الوقت ولهذا يضاف اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولايتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس سببا للوجوب وانالم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة

لان اداء الحج متفرق على ازمنة وامكنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلا يجوز تغيير ترتيبه كما فى ترتيب اركان الصلوة والاستطاعة بالمال شرط وجوب الاداء بدليل عدم اضافته اليها وعدم تكرره بتكررها وصحة الاداء من الفقير وان لم يملك شيئا

(قوله ايام شهر رمضان) اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك بالايام والليالى جميعا (و) ذهب الاكثرون منهم قاضى ابوزيد وفخر الاسلام الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول لايتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة وهو المختار عند المصنف ولذا صرح بالايام (قوله فمن شهد منكم الشهر) اشارة الى الاستدلال بكون الشهر سببا لوجوبه بان نسبة الصوم اليه وتعليقه به يدل على كونه سببا لان تعليق الحكم بالمشتق دليل على علية مأخذ الاشتقاق فان معنى قوله فمن شهد ان شاهد الشهر منكم فليصمه وحمل اكمل الدين هذه الاية على الاستدلال بكون سببه ايام الشهر بان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لايصلح ظرفا له لان الله تعالى اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا الآية فبقى الايام محلا للصوم فمراده بالظرف انيكون محلا المصالح الذى يفضل من الاداء (قوله سبب على حدة) اى الجزء الاول الذى لايتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة وصوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طريان النقص كالصلوة فى اوقاتها بل التفرق فى الصيام اكثر منه فى الصلوة لان بين كل يومين وقتا لايصلح للصوم لااداء ولاقضاء لما مضى (قوله رأس يمونه ويلى عليه) اى يقوم الانسان بكفايته ويتحمل ثقله بسبب ولايته عليه ولاية مطلقة من التزويج والاجارة وغيره والولاية نفاذ القول على الغير شاء اوابى فلا يكون الرأس سببا حتى يجتمع فيه الوصفان الولاية والموءنة فخرج الصغير الذى له مال تجب نفقته فيه لانعدام الموءنة على غيره فى حقه حتى الاب عند ابيحنيفة وابى يوسف وان وجدت الولاية المطلقة للاب عليه وخرج الابن البالغ الزمن المعسر والمرأة لانعدام الولاية المطلقة للاب والزوج عليهما وان وجدت الموءنة لهما عليهما (قوله ويدل عليه الخ) فان كلمة عن يدل على السببية كما يقال سمن عن اكل وشرب اى بسببهما (قوله ووقت الفطر شرط وجوب الاداء) لان وصف الموءنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه الموءنة عمن وجبت موءنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ الموءنة انما تجب على الرأس لاعن الوقت لان موءنة الشىء سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا فان الشىء قد

يضاف الى غيره بادنى ملابسة كمايقال حجة الاسلام مع ان الاسلام شرط بلاخلاف وبهذا خرج الجواب عما قاله الشافعى (قوله دليل محكم) اى امر حقيقى لايحتمل الاستعارة لانهامن اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ (قوله لهذا يضاف اليه) والاضافة من دلايل السببية ولهذا لم يجب الامرة (قوله ليس سببا للوجوب) بدليل انه لم يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء مع عدم التكرر بتكرره دليل الشرطية

(والعشر والخراج الارض النامية تحقيقا اوتقديرا) اى سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة يقال عشر الارض وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج فكان الخراج موءنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه يصرف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام فيبقى الارض فى ايدى ملاكهم وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة فاستعمال الزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لماروى انه عليه السلام رآى شيئا من آلة الزراعة فى دار فقال مادخل هذا بيت قوم الاذلو اولهذا لايجب الخراج على المسلم ابتداء وفى العشر الاعتبار بالخارج لابالزراعة حتى يجب العشر اذا خرج من غير ان يزرع فليس بعمارة للدنيا ولا اعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا (و) سبب وجوب (الطهارة الصلوة) فانها تضاف اليها يقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلوة وتسقط بسقوطها والحدث شرط وجوب الاداء بامر فاغسلوا وليس سبب الوجوب لانه ناقضها ومزيلها فلا يكون سببا لوجوبها ولذا جاز الاداء بدونه اذ الوضوء على الوضوء نور على نور ولا يجب مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلوة

(قوله بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة) حاصله ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته لان العشر اسم اضافى اذ هو اسم لواحد من عشرة فمالم يتحقق خارج لايتحقق عشره والخراج مقدر بغير جنس الخارج وهو الدراهم فيكفى النماء التقديرى (قوله فكان الخراج موءنة الخ) وكذا فى العشر معنى الموءنة ايضا لكن الشارح اقتصر على الاول لوجود مخالفة الشافعى رہ فى اعتبار وصف الموءنة لانه قال سبب وجوب الخراج الارض والعشر الخارج ولذلك يجتمعان فى ارض واحد وانما تعلق العشر بالخارج لانه يتكرر بتكرره ولهذا لايجوز تعجيله ولوكان الارض هى السبب لجاز تعجيله كالخراج (قوله لانه يصرف الى المقاتلة الخ) لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن الاعداء بالقتال والضعفاء بالدعاء والتضرع الى الله ولذلك يصرف العشر

والخراج

والخراج الى المقاتلة والضعفاء كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة الظاهرة وهو القتال والباطنة وهى الدعاء والعبادة فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة لكن العشر مؤنة فيهامعنى العبادة والخراج مؤنة فيهامعنى العقوبة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لمافيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة التى هى نوع عقوبة ولذا كان اصل الخراج على الكافر ولم يبتداء على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار معنى المؤنة وهذا توضيح كلام الشارح (قوله وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اى وجوب الصلوة وارادتها لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى اردتم القيام اليه ومثل هذا يشعر بالسببية (قوله حتى تجب بوجوب الصلوة) وتسقط بسقوطها (وذهب بعضهم الى ان سببها الحدث لانه صلى الله عليه وسلم قال لاوضوء الاعن حدث وحرف عن يدل على السببية كماتقرر فى قوله عليه السلام عمن تمونون ولانهايتكرر بتكرر الحدث لا الصلوة فانه يصلى بوضوء واحد صلوة كثيرة كذا فى شرح الاصول (والحدث شرط لوجوب الاداء) اى لوجوب اداء الطهارة ولذا لوتوضاء قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لان المعتبر فى الشرط حصوله لاتحصيله وانماشرط لوجوبه لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا (قوله ولايجب مع تحقق الحدث الخ) لانالوفرضنا انه تطهر قبل الوقت ثم احدث كذلك لايجب عليه الوضوء وان تكرر الحدث

(باب بيان اقسام السنة) الاقسام التى سبق ذكرها فى الكتاب ثابتة فى السنة ايضاوهذا البيان مايختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول فى كيفية الاتصال بنامن حضرت الرسالة صلى الله عليه وسلم و الثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه والرابع فى بيان نفس الخبر ولهذا قال (السنة هى المروية عن رسول الله عليه السلام قولا وفعلا وبيان وجوه اتصالها بنا اقسام) وهو القسم الاول عن الاربعة وانما اختصت وجوه الاتصال بالسنة لان اتصالها باحد طرق ثلاثة بالاحاد وبالشهرة وبالتواتر واما اتصال الكتاب بنافليس الابطريق التواتر لاغير (منها) اى من اقسام وجوه الاتصال (المتواتر وهو الكامل) فى الاتصال (الذى رواه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطئوهم) اى توافقهم (على الكذب) لكثرتهم وعدالتهم وتباين امكنتهم الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون آخره كاوله واوسطه كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معيناوهو اثنى عشر اوعشرون

او اربعون او سبعون بما ورد فی القرآن من العدد المعین ومثاله نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد الرکعات ومقادیر الزکوة ونحو ذلک (وحکمه انه یوجب الیقین) علما ضروریا کالعلم بالمحسوسات بالعیان

(قوله بیان اقسام السنة) السنة هی فی اللغة الطریقة ولو غیر مرضیة کما ورد من سن سنة سیئة (وفی عرف الفقهاء ماواظب علیه مقتدی نبیا کان اوولیا ولهذا یقال تارة سنة الصحابة کالتراویح بالجماعة وسنة عائشة وسنة العمرین واما ما عرفه المصنف فهو بناء علی اصطلاح الاصولیین فقط ثم لفظ السنة تطلق علی قول الرسول صلی الله علیه وسلم وفعله وسکوته وعلی اقوال الصحابة وافعالهم (والحدیث یطلق علی قول الرسول علیه السلام خاصة ولفظ الخبر یرادف الحدیث والمراد من السنة فی هذا العنوان هو المعنی العام ولذا اورد فی آخر الباب افعاله علیه السلام واقوال الصحابة وافعالهم رضی الله عنهم وهذا هو الظاهر والمصرح فی شرح الاصول (قوله سبق ذکرها) من الخاص والعام والامر والنهی وغیر ذلک کلها ثابتة فی السنة فیعلم حالها بالمقایسة علیه (قوله بیان مایختص به السنن) جواب عن مقدر یرد علیه وهو ان یقال اذا کانت الاقسام المذکورة موجودة فی السنة فلاحاجة الی اعادتها فلم ذکرت السنة فی باب علی حدة فاجاب بان هذا الباب بیان اقسام خاصة للسنن (قوله فی کیفیة الاتصال) وهو عدم انقطاع واسطة بینه علیه السلام وبین الراوی (قوله فی الانقطاع) وهو البحث عن حال الراوی وعن شرایطه وعن وصوله من الاعلی الی الادنی بالسماع والتبلیغ (قوله محل الخبر اما ان یکون فی حقوق الله تعالی اوفی حقوق العباد وبیان شرایط الخبر ایضا (قوله فی نفس الخبر) اما متحتم الصدق اومتحتم الکذب او یحتملهما راجحا اومرجوحا من الجانبین والحصر استقرائی (قوله ومنها المتواتر) لغة التتابع ای تتابع امور واحدا بعد واحد یقال تواترت الکتب اذا جاء بعضها اثر بعض (قوله رواه قوم) هذا تعریف المتواتر فی السنة ولذلک قید بقوله الی ان یتصل (قوله لایحصی عددهم) ای لایحصی عددهم عادة لانه لایمکن احصاؤه فانه لیس بشرط اتفاقا لکن الجمهور انه لیس بشرط بل المعتبر عندهم ان یرویه قوم یحصل العلم بخبرهم فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة یحصل العلم بخبرهم مع کونهم محصین وعلی کلا القولین لایشترط للتواتر عدد معین والقول به قول بلادلیل (قوله ولایتوهم تواطئهم علی الکذب) هذا شرط متفق علیه وقول الشارح لکثرتهم معناه ان المعتبر فی کثرة المخبرین بلوغهم حدا یمتنع عند العقل تواطئهم علی الکذب فیکون قوله ولایتوهم الخ تفسیر للکثرة وذکر العدالة بناء علی ما اختاره فخر الاسلام لان الکفر والفسق مظنة الکذب والمجازفة وذکر فی التلویح قیدا آخر وهو انیکون التواتر مستندا الی الحس سمعا اوغیره حتی لو اتفق

اهل

اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها والحاصل ان شروطه ثلاثة تعدد النقلة بحيث يمتنع التواطىء على الكذب عادة والاستناد الى الحس واستواء الطرفين والوسط فى ذلك (قوله فيكون آخره كاوله الخ) يعنى يكون المخبرون فيها مستوين فى الكثرة وفى الاستناد الى الحس كمامر (قوله كماورد فى القرآن) مثل قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا خصهم بذلك ليحصل العلم بخبرهم وكقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بحصول العلم بما يخبرون (قوله ونحو ذلك) مثل مقادير الزكوة وارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات ونحو ذلك (قوله يوجب علم اليقين) من باب اضافة العام الى الخاص كبلد بغداد لان العلم يعم الظن واليقين (قوله علما ضروريا) لانا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لايحتمل النقيض اصلا وماذلك الابالاخبار (قوله كالعلم بالمحسوسات بالعيان) اى بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن من غير توقف على الاستدلال فانالانجد التفرقة بين ماعرفنا بالخبر من آبائنا وبين ماعرفناه عيانا من اولادنا من غير نظر فى امر خارج يدلنا عليه ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرا مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء ويدل عليه التحقيق ايضا لان الخلق خلقوا على هم متفاوتة وطبايع مختلفة متباينة وكل ما كان كذلك لايكاد يقع امورهم الا مختلفة لان العادة يحيل ان يجتمعوا على حكم واحد كما يحيل ان يجتمعوا على ملل واحدة ومشرب واحد فى زمان واحد فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو اما السماع اوالاختراع و الثانى باطل لان تباين اماكنهم وخروجهم من الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين السماع وهذا القدر من التنبيه كاف فى انه يوجب علم اليقين ضرورة كذا فى التقرير

(و) من اقسام وجوه الاتصال (المشهور وهو الذى فى اتصاله شبهة) صورة لما انه كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول فتمكنت فيه الشبهة ومن حيث تلقته الامة بالقبول لايكون فيه الشبهة معنى (و) الحال (هو) اى المشهور (انتشر من الآحاد حتى صار كالمتواتر) بان نقله قوم لايتصور تواطئهم على الكذب فى القرن الثانى بعد الصحابة ومن بعدهم الى ان يتصل بنا حتى قال ابوبكر الرازى رحمه الله انه احد قسمى المتواتر على انه يوجب علم اليقين الاستدلالى والمتواتر يوجب العلم اليقين الضرورى والصحيح عندنا انه يوجب علم الطمانينة لاعلم قطعى لما انه لاينسخ به الكتاب ولوكان قطعيا لجاز نسخ الكتاب به كالمتواتر بخلاف الزيادة به على الكتاب مثل زيادة المسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة اليمين وانما جاز الزيادة به على النص لانها ليست بنسخ من كل وجه وكذا روى عن عيسى بن ابان انه يضلل جاحده ولايكفر ولوكان قطعيا لوجب اكفاره ولما كان فى اتصال المشهور شبهة كان

انكاره راجعا الى تخطئة اهل العصر الثانى فى قبوله لاالى تكذيب الرسول وتخطئة العلماء لايكون كفرا بل بدعة وضلالا بخلاف انكار المتواتر اذفى انكاره تكذيب الرسول عليه السلام لان اوله كآخره وصار كالمسموع من فم رسول الله عليه السلام هذا ومن اقسام وجوه الاتصال خبر الواحد وهو مايكون فيه شبهة صورة ومعنى وهو كل خبر يرويه واحد واثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وذلك بان يرويه فى القرن الاول والثانى من يتوهم توافقهم على الكذب فبعد ذلك لايخرج عن كونه خبر الواحد وان كثر رواته وانما لم يذكر المصنف خبر الواحد بناء على امكان الوقوف عليه من المشهور

(قوله شبهة صورة) لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لكونه آحاد الاصل ولايجعله ذلك بمنزلة خبر الواحد لان اصحاب النبى عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم حصل زيادة ورجحان بتواتره بعد تلقيه الامة بالقبول وانما لم يجعل ذلك بمنزلة المتواتر لان تنزههم عن وصمة الكذب لايفيد صدق النقل قطعا (قوله فى القرن الثانى ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث فقط ولاعبرة للاشتهار بعد القرن الثانى والثالث فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا حتى لايجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وغيرهما (قوله حتى قال ابو بكر الرازى) حاصل الاختلاف يرجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثانى لايكفر جاحده ونص شمس الائمة على ان جاحده لايكفر بالاتفاق وعلى هذا لايظهر اثر الاختلاف فى الاحكام (قوله يوجب علم طمانينة) اى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ماادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا والحاصل سكون النفس عن الاضطراب الناشى عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة فى القرنين فلايكفر جاحده بل يضلل قوله (بخلاف الزيادة) حتى يجوز به الزيادة على الكتاب اى تقييد آية جلد الزانى بكونه غير محصن برجم ماعز وآية غسل الرجل بعدم التخفف بحديث المسح ان لم يكن متواترا والتتابع فى كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه على الطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وقد تحقق النسخ فى هذه الصورة بهذه الزيادات وليس من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون مثل المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لامتراخيا وقد انتفى الشرطان كما فى التقرير (قوله صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول (قوله دون المشهور والمتواتر) قوله والمتواتر مستغنى عنه لان ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة (وحكم خبر الواحد انه يوجب العمل دون علم اليقين لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية والطائفة تقع على

واحدة

واحدة فاكثر ووجه الدلالة ان لعل فى قوله تعالى لعلهم يحذرون للطلب والايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر (و ان لولا للتحضيض وهو متضمن للامر فلولم يكن حجة لم يكن فى الامر فائدة

(و) القسم الثانى من اقسام السنن (المنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو المرسل من الاخبار) اى المطلق يقال ارسل البعير اى اطلقه (وهو منقطع الاسناد) بان اطلق الرواية وقال قال رسول الله عليه السلام من غير ان يبين انه سمع من رسول الله عليه السلام او سمع من غيره وينقل عن ذلك الغير (وهو) اى ذلك الارسال (على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابى وهو مقبول بالاجماع) لان من صحت صحبته مع رسول الله عليه السلام لم يحمل حديثه الاعلى سماعه من فى رسول الله عليه السلام عينها اذا اطلق الرواية وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا وان احتمل الرواية من غيره عليه السلام (والثانى ما ارسله القرن الثانى وهو حجة عند الحنفية) اى يقبل ويجعل حجة عندنا وقال الشافعى ره لايكون حجة الااذا تأيد بالكتاب والسنة المشهورة او اشتهر العمل به من السلف او اتصل من وجه آخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها ووجدتها مسانيد له قلنا المعتاد من الامر ان العدل اذا لم يتضح له ينسب الى من سمعه وحيث طوى الامر دل على انه وضح له الطريق واستبان له الاسناد ولذلك المعنى قال عيسى بن ابان المرسل اقوى من المسند (والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر وهو حجة عند الكرخى) اى المراسيل من العدول فى كل عصر مقبول عنده لما بينا فى مراسيل القرن الثانى (وقال ابن ابان لاتقبل لان الزمان زمان فسق فلابد من البيان (والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فلا شبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل) لان طريق الارسال ساكت عن الراوى وحاله وفى طريق الاتصال بيان له ولا معارضة بين الناطق والساكت

(قوله المنقطع) عن الرسول عليه السلام قوله (اى المطلق) اى هو لغة خلاف التقييد وفى الاصطلاح ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه (وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول كسعيد بن المسيب ومكحول الدمشقى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابى هريرة قال ابوهريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عند الفقهاء والاصوليين (قوله لم يحمل حديثه الاعلى سماعه) فيكون مرسلا بالمعنى اللغوى (قوله وان احتمل الخ) بان يكون غائبا ويسمع من صحابى آخر وينقل مطلقا ويقول قال النبى عليه السلام وهذا الاحتمال لايضر فى المقبولية لان ارساله يكون باسقاط صحابى آخر

متوسط فهذا الصحابی الاخر هو المسقط فی المرسل والصحابة کلهم عدول فلیس ههنا جهالة المسقط بل معلوم عدالته فهذا الحدیث المرسل مقبول اذلیس فیه شبهة (قوله ارسله القرن الثانی) وکذا القرن الثالث واقتصر المصنف اکتفاء بذکر احدهما عن الثانی لان کلیهما اخبر النبی علیه السلام بالخبر به فذلک بان التابعی او تبع التابعی قال قال رسول الله علیه السلام کذا وکذا (قوله حجة عند الحنفیة) اما اولا فلان الثقاة من التابعین ارسلوا وقبل منهم فکان اجماعا علی قبوله حتی قال البعض رد المراسیل بدعة حدثت بعد المائتین (واما ثانیا فلان المروی عنه لو لم یکن عدلا لکان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدلیسا واهل القرنین لایتهمون بذلک (واما ثالثا فلان الکلام فی ارسال من لو اسند الی غیره لایظن به الکذب فلان یظن به کذبه علی الرسول وفیه زیادة الوعید اولی (خلافا للشافعی رہ) وهو یقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الروایة فجهالة الذات اولی (وثانیا انه لو قبل فی القرنین لقبل فی عصرنا اذلا تأثیر للزمان (وثالثا انه لو جاز لم تکن فی الاسناد فائدة فکان ذکره اجماعا علی العبث وهو ممتنع عادة (و) الجواب عن الاول ان الثقة لاتتهم بالغفلة عن صفات من سکت عن ذکره ولذا لو قال حدثنی الثقة صحت روایته (وعن الثانی انا نلتزمه فی الثقة اولا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فی القرنین اولجریان العادة بالارسال بلا روایة اصحاب الروایة بعدهما (وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجیح کذا فی المرآة (قوله قلنا المعتاد من الامر الخ) نقل عن الحسن البصری رحمة الله علیه انه قال متی قلت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم سمعته عن سبعین او اکثر من الصحابة ومتی قلت قال فلان فهو حدیثه لاغیره وقال ابن سیرین رہ ماکنا نسند الحدیث الی ان وقعت الفتنة ثم قصد اصحاب ظاهر الحدیث فردوا اقوی الامرین من السنة وهو المرسل وفیه تعطیل کثیر من السنن فان المراسیل جمعت فبلغت قریبا من خمسین جزءً (قوله عند الکرخی) لان العلة التی توجب قبول مراسیل القرون الثلاثة وهی العدالة والضبط تشتمل سائر القرون (قوله فلابد له من البیان) حتی لو کان المرسل امینا تقیا عدلا وقد روی الثقات مرسله کما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورین بحمل العلم منه یقبل ارساله فقول المتن لیس علی اطلاقه کما فی شرح المصنف رہ (قال العلامة ابو النصر اذا قال الانسان فی عصرنا قال النبی علیه السلام کذا یقبل ان کان ذلک الخبر معروفا فی جملة الاحادیث وان لم یکن معروفا لایقبل لا لانه مرسل بل لان الاحادیث قد ضبطت وجمعت فما لایعرفه اصحاب الحدیث منها فی وقتنا هذا فهو کذب وان کان العصر الذی ارسل فیه المرسل عصرا لم یضبط فیه السنن قبل مرسله انتهی (قوله ما ارسله من وجه) ومعناه ارسله محدث واسنده هو او غیره مثاله حدیث لا نکاح الا بولی رواه اسرائیل بن یونس مسندا وشعبه

وسفیان الثوری مرسلا (قوله عند من یقبل المرسل) واما من لم یقبلوه فقد اختلفوا فیه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجیحا للجرح علی التعدیل ولان حقیقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ایضا احتیاطا وقبله عامتهم لان المرسل ساکت الخ (قوله وفی طریق الاتصال بیان له) یعنی ان عدالة المسند یقتضی القبول وارسال المرسل لایقتضی عدم قبول اسناد المسند لجواز انیکون المرسل سمعه مسندا فلایقدح ارساله فی اسناد الآخر

(والباطن) وهو النوع الثانی من المنقطع (علی وجهین احدهما المنقطع لنقص الناقل) کخبر الفاسق والصبی واشباهما (والثانی المنقطع بدلیل معارض) ای بمخالفة الکتاب او السنة او الحادثة او اعرض عنه الائمة من اصحاب الرسول صلی الله علیه وسلم اما مخالفة الکتاب فمثل حدیث فاطمة بنت قیس فی ان لا نفقة للمبتوتة فانه یخالف قوله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم معناه انفقوا علیهن من وجدکم لان الآیة وردت فی المطلقات (و اما مخالفة السنة فمثل حدیث الشاهد والیمین فانه یخالف المشهور وهو قوله علیه السلام البینة للمدعی والیمین علی من انکر (والثالث) من الاقسام الاربعة فی بیان (ما جعل الخبر حجة فان کان) ای محل الخبر (من حقوق الله تعالی خالصا یکون الخبر) ای خبر الواحد (حجة فیها) بلاشرط عدد وتعیین لفظ الشهادة بشرایط الاخبار من العقل والعدل والضبط والاسلام فشهادة هلال رمضان من هذا الفصل فی الصحیح لان الثابت بها حق الله تعالی علی عباده خالصا وهو الصوم ولهذا لایشترط الحریة ولفظ الشهادة (الا ان یکون) ای حقوق الله تعالی (من العقوبات ففیه خلاف الکرخی رحمه الله تعالی) هو یقول خبر الواحد فیها لایکون حجة لان ماینلدریٔ بالشبهات لایجوز اثباته بما فیه شبهة

(قوله لنقص الناقل) بفوات بعض شرایطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (قوله بدلیل معارض) ای یعارض الخبر دلیلا اقوی منه فیمتنع ثبوت حکمه فینقطع معنی ضرورة (قوله من وجدکم) یحمل عندنا علی قراءة ابن مسعود وانفقوا علیهن من وجدکم کذا فی المرآة قال فی التوضیح ان فاطمة بنت قیس قالت ان النبی علیه السلام لم یجعل لها نفقة ولا سکنی وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغیره من الصحابة رضی الله عنهم وقالا لاندع کتاب ربنا ولا سنة نبینا بقول امرأة لاندری اصدقت ام کذبت احفظت ام نسیت (واما مخالفة السنة ففی حدیث الشاهد الخ) الذی تمسک به الشافعی رہ فی ایجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم الیه یمین المدعی وهو ما روی عن ابن عباس رضی الله عنهما ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد وفی بعض الروایات بشاهد ویمین الطالب وهذا الحدیث یخالف الکتاب من وجوه کذا الکشف (قوله البینة للمدعی والیمین علی من انکر) قال فی الکشف بیان المخالفة من وجهین

احدهما ان الشرع جعل الايمان فی جانب المنکر دون المدعی لان اللام یقتضی الاستغراق فمن جعل یمین المدعی فقد خالف النص ولم یعمل بمقتضاه وهو الاستغراق (و الثانی بان الشرع جعل الخصوم قسمین قسما مدعیا وقسما منکرا والحجة قسمین قسما بینة وقسما یمینا وحصر جنس الیمین علی من انکر وجنس البینة علی المدعی وهذا یقتضی قطع الشرکة وعدم الجمع بین الیمین والبینة فی جانب والعمل بخبر الشاهد والیمین یوجب ترک العمل بموجب هذا الخبر المشهور فیکون مردودا (و مثال ماخالف الحادثة ماروی ابوهریرة رضی الله عنه انه علیه السلام کان یجهر بسم الله الرحمن الرحیم فی الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم یعمل به لان شهرة الحادثة تقتضی شهرة مایثبت به حکم الحادثة لانه علیه السلام فیما یعم به البلوی لم یقتصر علی مخاطبة الآحاد بل کان یبلغه الی عدد یحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق الیه ولما لم یشتهر وشذ علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختیار ابی الحسن الکرخی وجمیع المتأخرین من اصحابنا وعند عامة الاصولیین یقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعی رحـ وجمیع اصحاب الحدیث (و مثال ما اعرض عنه الائمة والاصحاب حدیث ابتغوا فی اموال الیتامی خیرا کیلا تأ کلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا فی زکاة مال الصبی ولم یرجعوا الیه فدل انه غیر ثابت اذ لو کان ثابتا لاشتهر فیهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة الیه (او مأول وتأویله ان المراد بالصدقة النفقة قال علیه السلام نفقة المرء علی نفسه صدقة قاله المصنف رحـ (قوله فی بیان ماجعل فیه الخبر حجة) وهو محل الخبر ولکن المراد به ماقصد به العمل لان خبر الواحد لما لم یفد الیقین لایکون حجة فیمایرجع الی الاعتقاد ولانه مبنی علی الیقین وانما کان حجة فیما قصد فیه العمل (قوله ای محل الخبر) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالی او حقوق العباد و الاول اما عبادات او عقوبات (و الثانی امافیه الزام محض او لاالزام فیه اصلا او فیه الزام من وجه دون وجه والمراد من محل الخبر الحادثة التی ورد فیها الخبر (قوله من حقوق الله خاصة) مثل عامة الشرایع التی هی العبادات کالصلوة والزکوة والصوم والحج وماشاکلها من العبادات التی لیست بعبادات مقصودة کالوضوء مثلا او معنی العبادة فیه تابع کالعشر ومااشبه ذلک (قوله بلا شرط عدد) لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضی الله عنها فی التقاء الختانین (و شرط بعضهم العدد استدلالا بان النبی علیه السلام لم یقبل خبر ذی الیدین حتی یشهد له غیره (قلنا عدم اعتباره لقیام التهمة لان الحادثة کانت فی محفل عظیم ولم یصدر عن غیره کلام (قوله وشرایط الاخبار من العقل الخ) وکذا یشترط عدم مخالفة الکتاب والسنة عند الجمهور کذا فی التقریر فلایقبل خبر الفاسق والمستور فی العبادات لانتفاء بعض الشرایط وان قبل خبرهما فی الدیانات کالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بشرط انضمام التحری الیه ولایقبل خبر الصبی والمعتوه والکافر فی الاحادیث والدیانات لانتفاء الاهلیة وعدم الضرورة (قوله الا

ان

ان يكون) اشارة الى القسم الثانى كالحدود والقصاص (قوله ففيه خلاف الكرخى) فانه لايكون حجة فيها الان فى اتصاله شبهة والحدود تندرىء بها واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم (و روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق ما عز ثم لاخطاء فى المتن بل فى قلم كاتب النسخة التى فى ايدى الشيخ الوالد سلمه الله كما لايخفى

(وان كان) اى محل الخبر (من حقوق العباد) التى فيها الزام محض بالخبر على الغير (فيشترط) فيه سائر (شرايط الاخبار) من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما ويشترط العدد ولفظ الشهادة والولاية بالحرية فلا يثبت عند الامكان الابلفظ الشهادة والعدد وعند عدمه فيما لايطلع فيه الرجال مثل البكارة يقبل شهادة النساء وذلك مثل البيوع والشراء وغيرهما والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان الفطر منفعة لهم ويلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة فيكون فيه الزاما محضا (وان لم يكن فيه الزام) اصلا يثبت (باخبار الآحاد) بشرط التميز دون العدالة مثل الوكالة والمضاربة والرسالة فى الهدايا والاذن فى التجارات فيقبل فيه غير الصبى والكافر لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة (والثانى ان الخبر غير ملزم فلم يشترط بشرط الالزام (وان كان) محل الخبر بعد ان يكون من حقوق العباد (الزام من وجه دون وجه) مثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بالبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكتت (شرط فيه) احد شرطى الشهادة (العدد او العدالة) عند ابيحنيفة رحمه الله

(قوله التى فيها الزام محض) والالزام تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وقوله محض احتراز عن القسم الخامس (قوله والولاية بالحرية) واهلية الولاية ان يكون المخبر اهلا للشهادة باعتبار ولايته على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرايط الاخبار من العدالة والضبط والاسلام وانما يشترط هذه القيود لان الخبر المثبت للحقوق من محض الالزام والالزام من الولاية فانه تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فلابد ان يكون المخبر من اهل الولاية بكونه حرا مسلما بالغا وشرط العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذى هو حجة وتقليلا لحيل الناس ودفعا للتلبيس اذ التزوير والاشتغال بالحيل عن الناس فى هذه الحقوق شائع (قوله مثل البكارة) وكذا الولادة وعيوب النساء فان شهادة النساء فيها مقبولة بلا شرط عدد ولا لفظ الشهادة كذا فى التقرير (قوله من هذا القبيل) لما فيه من خوف التزوير والتلبيس كذا فى المرآة وحاصل ماذكره الشارح ان المعتبر فى هذا القسم

لماكان هوكونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالزام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه ماذكر واما كفاية خبر الواحد فی هلال الصوم مع ظهور الالزام فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ولهذا لايخاف فيهامن التزوير والتلبيس واى نفع يرجع الى نفوسهم فى الصوم حتى يقدم على التزوير فتدبر (قوله فيقبل فيه خبر الصبی والکافر) حتى اذا اخبر صبی اوكافر ان فلاناوكله فوقع فى قلبه اى بان كان اكبر رأيه انه صادق عمل به اتفاقا وجازله التصرف لان اكبر الرأى يقوم مقام اليقين وان لم يصدقه ولم يكذبه ففيه اختلاف كذا فی ابن نجيم (قوله لعموم الضرورة) الخ فان الانسان قلما يجد الحر البالغ العدل ليبعثه الى وكيله اوغلامه وان العدول لاينتسبون دائماللمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير فلوشرط فيه الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم (قوله ان الخبر غير ملزم) فان الوكيل مختار فی قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك الوقت فلا يشترط العدد والعدالة (ولان النبی عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر) (قوله مثل عزل الوكيل) فانه من حيث انه يبطل عمله فی المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف فی حق نفسه بالعزل لاالزام منه لانه يشبه سائر المعاملات كماهو متصرف فی حق نفسه بالتوكيل والاذن وكذا حجر المأذون (قوله ووقوع العلم بالبكر) الخ فانه من حيث انه لايمكن لها التزوج فی المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (قوله العدد اوالعدالة) هذا اذا اخبره فضولی بنفسه مبتديالان شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهمافشرط باحدهما عملا بالشبهين (واما اذا كان وكيلا اورسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بالخبر فلانا بالعزل او الحجر او التبليغ عن هذا الخبر فيقبل خبر الغير العدل الواحد ولايشترط العدد او العدالة وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما الى الوكيل والرسول

(والرابع) من الاقسام الاربعة (فی بيان نفس الخبر وهو) ای نفس الخبر (اربعة اقسام) قسم (متحتم الصدق) ای واجب الصدق كخبر الرسول عليه السلام فان جهة الصدق فيه متعين لقيام الدليل على انهم معصومون عن الكذب (وحكمه) ای حكم هذا القسم (اعتقاده) ای اعتقاد حقيته (والائتمار به) ای الامتثال به بحسب الطاقة قال الله جل شأنه وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا (وقسم متحتم الكذب) كدعوى فرعون الربوبية مع كونه محدثا وكدعوى مسيلمة الكذاب النبوة مع نطقه عن الهوى (وحكمه اعتقاد بطلانه) ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب الاحتياج اليه حتى يدفع (وقسم يحتملهما) مع السواء كخبر الفاسق فيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال الكذب باعتبار مباشرته

الفسق فحينئذ يستوى الجانبان فى الاحتمال (وحكمه التوقف فيه) الى ان يظهر مايترجح به احد الجانبين عملا بقوله تعالى ياءيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية (وقسم يترجح احد احتماليه) كخبر العدل المستجمع بشرايط الشهادة فى باب الدين فانه يترجح جانب الصدق فيه بدليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح والمقصود هنا هذا النوع (وحكمه العمل به دون اعتقاد حقيته) ولهذا النوع اطراف ثلاثة الاول طرف السماع والعزيمة فيه ان يكون من جنس الاستماع مثل ان تقرأ على محدث اويقرأ عليك هو اويكتب اليك كتابا على رسم الكتب وذكر فيه حدثنى فلان آه ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى هذا من الغائب كالخطاب وكذا الرسالة وهى ان يرسل رسولا فيكونان حجة اذا اثبتا انهما من فلان (والرخصة فيه مثل الاجازة والمناولة بحيث لا استماع فيه فيرخص اذا كان المجازله عالما به والا فلا (والثانى طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع الى وقت الاداء ولا يعتمد الكتاب والرخصة فيه ان يعتمده اذا كان بحيث لو نظر تذكر يكون حجة والا فلا عند الاعظم (والثالث طرف الاداء (والعزيمة فيه اداؤه على ماسمع بلفظه ومعناه والرخصة نقله بمعناه وورءا هذا تفصيل فليطلب فى موضعه

(قوله فى بيان نفس الخبر) اى بلا تعرض لجهة اتصاله او انقطاعه وبيان محله وهذا التقسيم ايضا لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول اوغيره (قوله فيه احتمال الصدق) اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر كذا فى المرآة (قوله كخبر العدل) فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق (قوله بشرايط الشهادة) من الضبط والعقل والاسلام والعدالة سواء كان بصيرا او اعمى ذكرا او انثى واحدا او اثنين (قوله فى جانب الدين) الحافى حقوق الله الخاصة (قوله والمقصود هنا هذا النوع) فان الاول يصل الينا بواسطة العدل بالتواتر اوبالشهرة فيكفى معرفة احوال خبره والثانى لايتعلق به غرض استنباط الاحكام الذى هو غرض اصولى (والثالث ايضا ساقط عن غرض الاصولى فلذا انحصر المقصودية على الرابع (قوله اطراف ثلاثة) طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفى كل طرف منها عزيمة ورخصة (قوله والعزيمة فيه ان يكون) الخ اى يسمع التلميذ عبارة الحديث عن شيخه وهذه العزيمة اربعة اقسام قسمان فى نهاية العزيمة وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين اما الاولان فاحدهما مايقرأ المحدث عليك وانت تسمعه من كتاب او حفظ اشار الى هذا القسم بقوله مثل ان يقرأ عليك

هو (و الثانی ان تقرأ علیه من حفظ اوکتاب وهو یسمع ثم تقول له علی طریق الاستفهام اهو کما قرأت علیك فهو یقول نعم اویسکت لان العرف انه تقریر کذا فی التحریر اویقول بعد الفراغ الامر کما قریء علی واشار الیه بقوله اوتقرأ علی محدث (و الثانی اولی عند الفقهاء خلافا للمحدثین فانهم قالوا انه طریقة الرسول علیه السلام (و) قال ابوحنیفة ره کان ذلك احق منه علیه السلام فانه کان مأمونا عن السهو اما فی غیره فلا علی ان رعایة الطالب اشد عادة وطبیعة وایضا اذاقرأ التلمیذ فالمحافظة من الطرفین واذاقرأ الاستاذ لاتکون المحافظة الامنه کذا فی المرآة (قوله اویکتب الیك کتابا) هذا اشارة الی القسمین الاخیرین بخلاف الاولین احدهما الکتاب وهو ان یکتب فیه قبل التسمیة من فلان بن فلان الی فلان ابن فلان ثم یبدأ بالتسمیة ثم بالثناء ثم یقول حدثنی فلان عن فلان الی ان قال عن النبی علیه السلام ویذکر متن الحدیث (قوله علی رسم الکتب) وهو ان یکون مختوما بختم معروف معنونا یکتب الخ (قوله ثم یقول اذابلغك) الخ قال فی التحریر هذا علی اشتراط الاذن والاجازة فی الروایة عنهما ای الکتابة والرسالة والاوجه عدمه کالسماع انتهی لحصول الاجازة ضمنا قال ابن نجیم فما یفعله الناس من طلب الاجازة للقاری والسامعین بعد القراءة علی الشیخ لیس بلازم (قوله وکذا الرسالة) بان یقول المحدث للرسول بلغ عنی فلانا انه حدثنی بهذا الحدیث فلان ابن فلان الی آخره فاذا بلغك رسالتی هذه فاروعنی بهذا الحدیث والمختار فی هذین القسمین الاخیرین اخبرنی قال بعض المحدثین لایجوز ان یقال فیهما اخبرنی کما لایجوز ان یقال حدثنی بل یقول کتب الی فلان وارسل الی بکذا قال فی المرآة وکل منهما کالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبی علیه السلام مأمور بتبلیغ الرسالة الی الناس کافة ولایتصور الاباحدهما (واما الثانی فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما کما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (قوله فیکونان حجة اذا اثبتا الخ) وفی التحریر مایفید انه لاحاجة الیه قال ویکفی معرفة خطه وظن صدق الرسول (و قال بعض المحققین نقلا عن الشیخ الامام ابی بکر الرازی الجصاص واما من کتب الیه بحدیث فانه اذا صح عنده انه کتابه اما بقول نفسه اوبعلامات منه اوخط یغلب معها فی النفس انه کتابه فانه یسع للمکتوب الیه الکتاب ان یقول اخبرنی فلان یعنی الکاتب الیه ولایقول حدثنی (قوله والرخصة فیه مثل الاجازة والمناولة) وهما فیما لا استماع فیه وصورة الاجازة ان یقول المحدث لغیره اجزت لك ان تروی عنی جمیع ماصح عندك من مسموعاتی والمناولة ان یعطی الشیخ کتاب سماعه بیده الی المستجیز ویقول هذا کتابی وسماعی عن شیخی فلان فقد اجزت لك ان تروی عنی هذا کما یوجبه الاحتیاط قال فی الکشف والمناولة لتأکید الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غیر معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فکان

الاعتبار

الاعتبار لها دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيد اللاجازة فكانت قسمانها (قوله اذا كان المجاز له عالمابه) قال فی نور الانوار یعنی اذا اجزنا بکتاب المشکوة مثل لاحد فان کان ذلک الشخص عالمابکتاب المشکوة قبل ذلک بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح اونحو ذلک ولم یکن له سند صحیح یتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم یکن کذلک بل یعتمد علی ان یطالع بعد الاجازة ویعلم الناس کما فی زماننا لم تکن تلک الاجازة حجة بل اجازة تبرک ثم المستحب فی الاجازة ان یقول عند الروایة اجازنی وهو العزیمة ویجوز ان یقول اخبرنی اوحدثنی رخصة لوجود الخطاب والمشافهة فی الاجازة بخلاف الکتاب والرسالة (قوله ان یحفظ المسموع) الخ وهذا مذهب ابیحنیفة ولهذا قلت روایته ولم یجمع کتابا فی الحدیث ولم یستجز الروایة باعتماد الکتاب کذا فی نور الانوار قال شمس الائمة وهو طریق رسول الله فیمابینه للناس (و قال ابن الهمام وباطل ماذکره بعض المتعصبین من تضعیفه فی الروایة وهو قلة ضیق فی الروایة علی الغایة حتی لم یجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ والتذکر مع ماعرف منه واستفاض من غایة الورع والزهد والثبات علی حدود الشرع والصیانة فی الدین وفرط الخوف من الله تعالی (و وافق ابی حنیفة رحمه الله فی تشدیده فی الروایة مالک فی روایة عنه وابو بکر الصید لانی من اصحاب الشافعی قال الشیخ عبد القاهر القرشی سمعت شیخنا العلامة الحجة زین الدین بن السبکی فی درس الحدیث بالقبة المنصوریة من اساطین العلماء ینصر هذا القول وسمعته یقول فی هذا المجلس لایحل لی ان اروی الاقوله صلی الله علیه وسلم انا النبی لاکذب انا ابن عبد المطلب فانی حفظته من حین سمعته الی الآن قال ولهذه العلة قلت روایة ابی حنیفة لالعلة اخری زعمها المتحاملون علیه (قال بعض المحققین بعد نقل هذه الاقوال قلت الاحادیث المرویة عن ابیحنیفة مما تضمنه مسنده مع ذلک اکثر ممار وی عن مالک والشافعی وامثالهما (قوله والافلاعند الاعظم) سواء کان خطه اوخط غیره وعندهما وعند الشافعی رحمهم الله یجوز له الروایة ویجب العمل بهالان الصحابة رضی الله عنهم کانوا یعملون علی کتب النبی صلی الله علیه وسلم نحو کتابه لعمرو بن حزام (و عند ابی یوسف ره ان کانت تحت یده یقبل فی الاحادث ودیوان القضاء للامن عن التزویر وان لم یکن فی یده لایقبل فی دیوان القضاء ویقبل فی الاحادیث اذا کان خطامعروفا لایخاف علیه التبدیل عادة ولایقبل فی الصکوک لانه فی ید الخصم حتی ان کان فی ید الشاهد یقبل (و عند محمد ره یقبل ایضا فی الصکوک اذا علم بلاشبهة انه خطه لان الغلط فیه نادر ذهب الیه رخصة تیسیرا علی الناس (ومایجده بخط رجل معروف فی کتاب معروف یجوز ان یقول وجدت بخط فلان کذا وکذا (واما الخط المجهول فان ضم الیه خط جماعة لایتوهم التزویر فی مثله و النسبة التامة یقبل وغیر المضموم لا والمراد بالنسبة التامة

ان يذكر الاب والجد كذا فى التنقيح (قوله نقله بمعناه) اى يؤدى بعبارته معنى مافهمه عند سماعه وهذا صحيح عند عامة العلماء فى بعض الصور لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقولون قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا اوقريبا منه اونحوا منه (وما نقل عن الامام مالك ره لايجوز اقامة الباء القسمية مقام التاء القسمية فهو محمول على التشديد فى اخذ العزيمة (واما القرآن فلايجوز نقله بالمعنى بالاتفاق وقال بعض اهل الحديث لايجوز نقله بحال وهومذهب ابن عمر وابن سيرين وجماعة من التابعين

(فصـــــل فى التعارض واذاوقع التعارض) اى التمانع والتقابل (بين الحجتين) واعلم ان تعارض الحجج بالنسبة الى فهمنا لافى نفس الامر اذالحجج الشرعية لاتتعارض فى انفسها وضعا وهو من سمات العجز والجهل تعالى الله عنه ذلك علوا كبيرا وانما تتعارض بيننا لجهلنا بالناسخ عن المنسوخ ولجهلنا بالتأريخ الخ اذلو علم التأريخ لاتقع المعارضة بوجه بل يكون اللاحق ناسخا للسابق (واعلم ان للمعارضة ركنا وشرطا وحكما فلابد من بيانه تسهيلا فركنها تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل ضد مايوجب الاخر اذبالحجتين المتساويتين تقوم المعارضة لان الضعيف لايقابل القوى وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحليل والتحريم والاثبات والنفى (فحكمها بين الايتين المصير الى السنة) اى الرجوع اليها لان المعارضة لما تحققت بالنسبة الينا وقد تعذر علينا العمل بالآيتين اذليست احديهما اولى من الاخرى فى العمل فكانه لم يوجد النص فى كتاب الله تعالى فى خصوص الحادثة فرجعنا بالضرورة الى السنة مثاله قوله تعالى فاقرءوا ماتيسر من القرآن فانه شامل لقراءة المقتدى ايضا لنزوله فى حق الصلوة فتعارض قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له فصرنا الى السنة فوجدنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة شهد للثانى فبرجح

(قوله فى التعارض) اعلم ان نفس التعارض ليس باصل فى هذا الباب لما انه من امارات العجز بل الاصل فى هذا الباب طلب مايدفع التعارض واذاجاء العجز عن دفعه وجب اتيان حكمه وهو المصير الى مابعده من الحجة وبيان ذلك فى هذا الفصل فى اربعة اشياء فى معناه لغة ومعرفة شرطه وركنه وحكمه شرعا (قوله من سمات العجز) لان من اقام حججا متناقضة على شئ كان ذلك لكونه عاجزا عن اقامة حجج غير متناقضة (قوله فركنها) المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (قوله تقابل الحجتين المتساويتين) لامزية لاحدهما على الآخر فى الذات والصفة فلايكون بين المفسر والمحكم مثلا ولابين العبارة والاشارة الامعارضة صورية لان احديهما اولى من الاخرى باعتبار الوصف ولايكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولابين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات (قوله ضد مايوجبه الآخر) بان يكون فى احدهما

الحل وفى الاخر الحرمة مثلا (قوله لان الضعيف لايقابل القوى) اذ المراد بالتساوى تساويهما فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وسنتين اوقياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لادليل ولاقوة بكثرة الادلة حتى لايترك الدليل الواحد بالدليلين (قوله اتحاد المحل والوقت) لانه لو اختلف المحل جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل فى الزوجة والحرمة فى امها وقوله والوقت لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين كحرمة الخمر بعد حلها ووطیء الزوجة حالة حيضها (وقيل لابد من اتحاد النسبة ايضا لان الحل فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لايسمى تعارضا ايضا قوله (وقد تعذر العمل بالايتين) يعنى اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التأريخ فان علم التأريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما معينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لايمكن بلا مرجح ولاضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر ليتمكن به اثبات الحكم لان الحادثة قد تحققت فلابد من دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة وهو السنة كذا فى الكشف (فان قلت يجوز ان يكون المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى (قلت الكلام مبنى على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة كما مر آنفا (قوله فتعارض قوله واذا قرى) الخ لان هذه الآية ينفى وجوب القراءة على المقتدى اذ الانصات لايمكن مع القراءة وانه ورد فى القرآن فى الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير (قوله فوجدنا قوله عليه السلام) ولامعارضة بقوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يحتمل فى نفسه لجواز ان يكون المراد به نفى الفضيلة كذا فى التقرير

(وحكم) التعارض (بين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس) قدم اقوال الصحابة اشارة الى ترتيب الرجوع اى ان يصار الى اقوال الصحابة اولا ثم الى القياس ثانيا وقال الكرخى فيه تفصيل اى هذا فيما ورد فيما لايدرك بالقياس فاما فيما يدرك به كان مقدما على الاقوال (وقال الشافعى رہ القياس مقدم مطلقا وهذا المصير حيث امكن وان لم يمكن بان لم يوجد يجب ابقاء كل واحد من الامور التى وقع التعارض فيها على ما كان فى الاصل كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلايل فلا يطهر به نجس ولايتنجس به طاهر (وحكم) التعارض (بين القياسين ان امكن ترجح احدهما) على الآخر بنوع قوة (يعمل به والا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه) اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين اولى من العمل بلادليل لانه ليس وراءه حجة الا الاستصحاب وهو عدم الدليل والعدم لايكون دليلا شرعيا فيجب العمل باحدهما بشهادة القلب الناظر بنور الله جل وعلا وفى الحديث اتقوا فراسة

المؤمن فانه ينظر بنور الله وفراسة المؤمن لا تخطى بخلاف النصين فانا لو تركناهما بحكم المعارضة يمكن العمل بماوراءهما وهو القياس لانه حجة شرعية (ونظيره اذا كان مع المسافر اناآن طاهر ونجس ولايعرف كل منهما بعينه فانه يتحرى للشرب ولايتحرى للوضوء لتحقق الضرورة فى الاول لتعينه للعطش دون الثانى لان له خلفايجب المصير اليه وهو التيمم بالتراب

(قوله المصير الخ) ونظيره ماروى نعمان بن بشير رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما كان يصلى غيرها ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة (قوله الى اقوال الصحابة او القياس) فيصار اولا الى اقوال الصحابة ان وجدت ثم الى القياس ان لم توجد اووجدت وتعارض قولان لهم وهذا على قول من اوجب تقليد الصحابى مطلقا وهو البردعى وفخر الاسلام واما على قول من لم يوجبه وهو الكرخى يجب المصير الى اقوال الصحابة ان كان فيما لايدرك بالقياس والى ماترجح عنده من القياس وقول الصحابى ان كان فيما يدرك بالقياس لان قوله لما كان بناء على الرأى يكون بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى وكلام المتن يحتمل كليهما كما يظهر بالتأمل (وفى تقديم اقوال الصحابة اشارة الى ترجيح القول الاول كما صرح به الشارح ويوءيده كلام المصنف فى الشرح حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين الى اقوال الصحابة ثم الى القياس ولهذا قال فى افاضة الانوار فاو للتنويع لا للتخيير (قوله وهذا المصير) اى المصير الى السنة ثم الى مابعد (قوله ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس اومنها الى احدهما على الخلاف السابق (قوله كما فى سوءر الحمار) فان عبد الله بن ابى اوفى روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب رضى الله عنه انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سوءره لانه فى حكمه وتعارضت الآثار من الصحابة رضوان الله عليهم ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضأ بسوءر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول الحمار يعلف التبن فسوءره طاهر لا بأس بالتوضوء به ولم يصلح القياس شاهد الانه لايمكن الحاقه بسوءر الكلب فى النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود البلوى فى الحمار الموجب لطهارة السوءر فانه يربط فى الدور ويشرب من الاوانى دون الكلب ولايمكن الحاقه بسوءر الهرة فى الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها فى الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتالها من غير علة بين الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأى وذا لايجوز فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلايتنجس به ما كان طاهرا فى الاصل كالماء ولايطهر به ما كان نجسا فلايزول به الحدث لاما كان ثابتا بيقين لاتزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين

كذا

كذا فى شرح ابى النصر (فان قلت لماوجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهور الزم ان يبقى كذلك (قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولايكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك فى طهوريته ليكون عملا بالاصلين (واعترض بان التعارض بين السنتين غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث حكمتم به بحرمة لحمه فينبغى ان يثبت نجاسة سوءره ايضا (اجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد فى حق الحرمة للاحتياط دون السوءر اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب (قوله بنوع قوة) والذى ذكره فى ترجيح القياس يأتى فى بابه انشاء الله واجماله على مافى التوضيح اربعة امور قوة الاثر والتأثير قوة ثباته على الحكم بكثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كثرة الاصول العكس اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف (فيعمل المجتهد بايهماشاء) لان القياس دليل وضعه الشرع لاجل العمل به دون افادة العلم بالحق حقيقة ولايسقطان بالتعارض كمايسقط النقصان به لان السقوط بالتعارض للجهل بالناسخ منهماوالنسخ لايتصور فى القياس ولذلك لم يجز العمل باحدهما مع الجهل وفى القياس ليس التعارض من الجهل بل دليل وضعه الشارع للعمل ومن ذلك الجهة لاتعارض بينهما واما من جهة العلم فنحن نعلم يقينا ان القياس لايفيده فليس هناك جهل من الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لاغير فيكون كل واحد من القياسين دليلافى حق العمل بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فيهما (قوله فكان العمل الخ) يعنى اذا حكمنا بتساقط القياسين بالتعارض يلزم ان يبقى العمل بلا دليل لانه حينئذ يفتقر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولايمكنه ذلك الابدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لامحالة وحجة يقيناوكان العمل باحدهما على احتمال انه حجة حقيقة اولى من العمل بلادليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة (قوله اتقوا فراسة المؤمن) الفراسة نظر القلب بنور يقع فيه قالوا من غض بصره من المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قوله ونظيره) اى نظير ثبوت التخيير بشرط التحرى

(واذا كان فى احد الخبرين زيادة والراوى واحد يؤخذ بالمثبت للزيادة) ويحمل حذفها الى غفلة الراوى وقلة ضبطه وذلك مثل رواية ابن مسعود رضى الله عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادامع الرواية عنه بدون اشتراط قيام السلعة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لايجرى التحالف الاعند قيام السلعة خلافا للشافعى ره ومحمد منا (واذا اختلف الراوى جعل كالخبرين) اى يحمل على انهما خبران وانما قال النبى عليه السلام كل واحد منهما فى وقت آخر (وعمل بهما عملا بحسب الامكان كمامر) فى مذهبنا بان المطلق لايحمل على المقيد

فی الحکمین وھذا کماروی عنہ علیہ السلام انہ نہی عن بیع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسید حین بعثہ الی الیمن انہھم عن اربعۃ عن بیع مال لم یقبضوا فذکر فیہ مطلقا وفی الاول مقیدا فیعمل بالحدیثین فلا نجعل المطلق منہما محمولا علی المقید بالطعام حتی لایجوز مع سائر العروض قبل القبض کما لایجوز بیع الطعام

(قولہ زیادۃ) ای لفظا زائدا لم تکن فی الآخر (قولہ ویحمل احدہما الی غفلۃ الراوی) ای یقال ان الخبر واحد الا ان الراوی من الصحابۃ قد یروی مع الزیادۃ وقد یحذفہا لغفلۃ عن الزیادۃ اولقلۃ ضبطہ او اتکالا علی فہم تلک الزیادۃ من نفس الخبر (قولہ اذا اختلف المتبایعان) ای البایع والمشتری فی الثمن ولیس بینہما بینۃ (قولہ تحالفا) التحالف بایک دیگر سوگند خوردن (قولہ مع الروایۃ عنہ) وھو مارواہ ابو حنیفۃ رہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ اذا اختلف البیعان ولم یکن بینہما بینۃ تحالفا وترادا فاخذنا بالمثبت فقلنا لا یجری التحالف الا عند قیام السلعۃ ویؤیدہ قولہ علیہ السلام ترادا اذ لو لم یکن السلعۃ قائمۃ فای شیء یرد من المشتری للبایع (قولہ خلافا للشافعی ومحمد) فانہما قالا یعمل بالحدیثین لان العمل بہما ممکن فلا نشتغل بالترجیح من الطرف الآخر فیجری التحالف سواء کانت السلعۃ قائمۃ او ھالکۃ وعند الھلاک یرد المشتری قیمۃ المبیع الی البایع ویرد البایع الثمن الی المشتری فان العمل بالخبرین ضروری (قال فی قمر الاقمار وھذا عجیب من الشافعی رہ فان مذہبہ حمل المطلق علی المقید فی حکم واحد فلم لایحمل المطلق علی المقید ھہنا فکان ینبغی لہ ان یقول ان التحالف لایجری الا بشرط قیام السلعۃ حملا لحدیث الاطلاق علی حدیث التقیید کذا فی التنویر انتہی (قولہ ای یحمل علی انہما خبران) فیعمل بہما وجعل الخبرین کالخبر الواحد بحمل الزیادۃ علی الحذف بعید لان ھذا الاحتمال کان بملاحظۃ وحدۃ المخبر ولم یوجد الوحدۃ ھہنا (قولہ فذکر فیہ مطلقا) فصار اعم من الحدیث الاول والاعم لاشتمالہ علی الخاص مع امر زائد زائد علیہ فالثانی زائد علی الاول وھذہ الزیادۃ وان لیست لفظا لکنہا معنی وھذا القدر کاف لاثبات کون احد الخبرین زائدا علی الآخر

(وھذہ) الحجج من الکتاب والسنۃ (تحتمل البیان) فوجب الحاقہ بمباحث الحجج وھو فی اللغۃ الاظہار ویستعمل فی الظہور ایضا یقال بان ای ظہر فیکون متعدیا ولازما (وفی عرف ارباب الاصول اظہار المراد من الکلام الاول بالقول او الفعل للمخاطب (ثم البیان خمسۃ اوجہ بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییر وبیان ضرورۃ وبیان تبدیل اشار المصنف رحمہ اللہ الی ذلک بقولہ

(ویکون للتقریر) ای بیان المتکلم تارۃ لتقریر الکلام السابق (وھو تاکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز) فیما یحتملہ نحو قولہ تعالی ولا طائر یطیر بجناحیہ فالطائر حقیقۃ لایکون الا بجناحین ولکنہ یحتمل المجاز کما یقال المرء یطیر بہمتہ ویسمی البرید طائرا فیکون قولہ یطیر بجناحیہ تاکیدا لما قبلہ مع قطع

احتمال

احتمال المجاز (اوهو) تأكيد الكلام بمايقطع احتمال (الخصوص) اذا كان في العام المحتمل له نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون (وذلك) التقرير (يقع موصولا) بان يرد الكلام مبينا كمافي المثالين المذكورين (ومفصولا) بان يرد الكلام اولا ثم يلحقه البيان لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لاتعيين له فيصح متصلا ومنفصلا

وقال بعضهم ان البيان هو ظهور المراد وهو قول بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ره

(قوله من الكتاب) بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها وكذا السنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد لحقها البيان (قوله فوجب الحاقه الخ) اى اذا كان البيان من متعلقات الكتاب والسنة بانواعهما وجب الحاقه بمباحث الحجج قوله (وهو في اللغة الاظهار) كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرايعه والمراد هنا اظهار المراد للمخاطب (قوله فيكون متعديا ولازما) فاذا كان مصدرا من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين كالسلام بمعنى التسليم واذا كان من الثلاثى المجرد فهو لازم (قوله بالقول او الفعل) او السكوت قيل وبالاشارة والرمز اذ كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبيه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وقوله من الكلام الاول احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء (واستدل على ان الفعل بيان لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بفعله حيث قال صلى الله عليه وسلم في دليل بيانية الفعل صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ولان جبرائيل عليه السلام ام للنبى عليه السلام عند باب الكعبة يومين وبين مواقيت الصلوة له عليه السلام وابتداء من صلوة الظهر وهذا البيان وقع بفعل جبرائيل عليه السلام ولاشك ان الفعل ادل على اظهار المراد من القول لعدم جريان التخلف والاحتمال فيه لافي القول ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة (لايقال يخرج به بيان التقرير اذلا اظهار ثمة (لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (قوله خمسة اوجه) ووجه الضبط ان البيان امابالمنطوق اوغيره والثانى بيان الضرورة والاول اما انيكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة (الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير اومعه الثانى بيان التغيير والاول اما انيكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بماقطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير (واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العلم الى الخاص او اضافة الجنس الى انواعه والى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة (قوله لتقرير الكلام) السابق وتحقيقه اعنى جعله مستقرا محققا ثابتا بحيث لايظن به غيره (قوله احتمال المجاز) سواء كان فى النسبة او فى الطرف وان كان يوهم كلامه تخصيصه بالثانى او السهو ولابد منه فان زيدا فى جاءنى زيد زيد يقطع احتمال ذكر زيد على سبيل السهو ولايقطع

هذا الاحتمال التأكيد المعنوی وهوظاهر (قوله بجناحيه تأكيدا) وتقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (قوله يحتمل الخصوص) بان جعل الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم فی حكم واحد كمايقال بنوافلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واماقوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسير الاانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنی المجازی اذلاوضع للاجتماع كذا فی المرآة

(ويكون) البيان (للتفسير وهو بيان المجمل) نحو قوله تعالى ومن الناس من يعبدالله على حرف فان اصابه خيرا طمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فقوله حرف مجمل فبينه بمايعقبه ای بقوله فان اصابه الآية (و) بيان (المشترك) بالجر عطف على قوله المجمل نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فقروء مشترك بين الحيض والطهر فبين بقوله عليه السلام دعی الصلوة ايام اقرائك ان المراد به الحيض وهذا البيان يقع مفصولا وموصولا ايضا عند الجمهور بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخی والمراد بيان القرآن المشتمل للمجمل والمشترك فيجوز منفصلا كحكم كلمة ثم ولايحتمل ان يراد به بيان التقرير خاصة لاطلاق الآية فلايقيده بلا دليل (وعند بعض المتكلمين لايصلح بيان المجمل والمشترك الاموصولا لان المقصود من الخطاب افهام المخاطب للعمل به وذا لايحصل الابالبيان فلوجاز تأخير البيان لخلا الخطاب عماهو المقصود (قلنا الخطاب المجمل قبل البيان يفيد الابتلاء بحقية المراد مع انتظار البيان للعمل وهذا اهم من ابتلاء العمل فكان حسنا

(قوله ويكون للتفسير) وهو ايضاح مافيه خفاء من المشترك اوالمشكل اوالمجمل اوالخفی وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كذا فی المرآة فانهم تسامحوا الاعتمادهم على ظهور ان ليس حصر مافيه خفاء فيهما والالم يكن المشكل والخفی منه وهو باطل والمراد المجمل والمشترك ومافی معناهما فی الاحتياج الى البيان كبيان النبی عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى وآتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار مايقطع فيه ومحل القطع فی قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه الصلوة والسلام لاقطع فی اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق لرداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذالبينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانی فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن (مثال بيان المشكل قوله تعالى واذامسه الشر جزوعا واذامسه الخير منوعا فانه بين هلوعا اذهو مشكل (ومثال بيان الخفی فكما لو قيل اقطعوا يد السارق ثم عنيت به مايعم الطرار دون النباش (قوله فبين بقوله عليه السلام الخ) وبين النبی عليه السلام بقوله ايضا طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل

على ان عدة الحرة ثلث حيض لاثلاثة اطهار (قوله يقع موصولا ومفصولا) قال فى التقرير (اعلم ان الناس قد اختلفوا فى تأخير بيان التقرير والتفسير الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب عامة الفقهاء الى جوازه ومنع الجبائى وابنه ابو هاشم وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعى ره كالمروزى والصيرفى وابو حامد جواز تأخير بيان التفسير واما تأخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا من جوز التكليف بالمحال وذكر السمعانى والغزالى ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة ره ذهبوا الى ان بيان التفسير لايصح الاموصولا فرد الشيخ ذلك بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان فى الكنايات كلها مقبولا وان فصل انتهى (قال فى المرآة والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيوء له عند ورود البيان فانه يعلم فيه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لايفهم منه شيء ما اصلا (لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه الصلوة والسلام من معانيه (ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى (لايقال لم يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلى وتأخيره جايز عند ابى الحسن لا الاجمالى (قلنا المذكور فى الآية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جايز (قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (قوله افهام المخاطب للعمل به) قيد بقوله للعمل به دفعا لما يرد انه يجوز انيكون المقصود الاعتقاد والاجمال لايمنع الاعتقاد (وحاصله ان المقصود الاصلى هو العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل المقصود الاصلى فلا يجوز تكليفه بدون تفهيمه للعمل والا لادى الى التكليف بالمحال (قال فى قمر الاقمار وفيه بحث فانه نزل قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان بعض الصحابة اذا اراد الصوم اخذ عقالين اسود وابيض وكان يأكل اويشرب حتى يتبينهما فانزل الله تعالى من الفجر كذا رواه سهل بن سعد فقد جاز التأخير للبيان عن وقت الحاجة واجاب عنه صاحب التلويح بان هذا الصنع كان من بعض الصحابة فى غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض فما تأخر البيان عن وقت الفرض (قوله يفيد الابتلاء) يعنى ان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد فى الحال مع انتظار البيان للعمل به وكما ان المتشابه الذى صرت مأيوسا من بيانه فائدة انزاله اعتقاد حقية ماهو المراد منه وابتلاء العباد فى هذا الاعتقاد (قوله وهذا اهم من ابتلاء العمل) اى الابتلاء للاعتقاد مع قصد العمل اهم من الابتلاء بالعمل الخالص الايرى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقية المراد صحيح فى الكتاب والسنة مع عدم انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخى

(ويكون) البيان تارة (للتغيير وهو التعليق بالشرط) مثل قوله لعبده انت حر ان جاء غائبي فان مقتضى اول الكلام نزول العتق فى المحل فاذا ذكر الشرط تغير ذلك الحكم فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ومع ذلك بيان له اذ البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ ليس بيان التغيير

(قال للتغيير) اى لتغيير اللفظ من المعنى الظاهر الى غيره باظهار المراد به لا تبديله بعد ثبوته فمن هذا الجهة يكون بيانا والا لكان نسخا كما سيأتى (قوله فان مقتضى اول الكلام الخ) اشارة الى بيان المناسبة فى لفظ البيان ولفظ التغيير ووجود اثر كل منهما فى حكم واحد لان قول القائل لعبده انت حر علة للعتق ينزل بهذا القول فى محل يقر فيه قرارا حسنا فاذا اخال الشرط بطل انيكون ايقاعا لان الشىء الواحد لايكون مستقرا فى محله ومعلقا مع ذلك فصار من هذا الوجه مغيرا (قوله ومع ذلك يكون بيانا له) فحاصل كلامه ان هذا الشرط من حيث انه غير ما كان مفهوما للسامع من اطلاق مدخوله على تقدير عدمه تغيير ومن حيث انه بين المراد من مدخوله بيان وكذا الكلام فى الاستثناء (قوله اذ البيان اظهار آه) يعنى ان معنى كونه بيانا لان هذا البيان مايظهر به ابتدأ وجود المبين فهذا الكلام بيان لوجود العتق عند حلول الشرط الا انه ليس بموجود حين التكلم لان الكلام يحتمل شرعا انيكون موجودا ولا حكم له فى الحال كالبيع بشرط الخيار وبيع الفضولى فكانا بيانا من هذا الوجه فحاصله انه لابد للبيان من احتمال المبين بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل (قوله فاما التغيير اه) لانه رفع الحكم لا اظهار حكم الحادثة المحتملة له ولغيره (وقيل هذا انما يستقيم على رأى القاضى وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان (فاما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان انتهى

(قوله والاستثنا) بالرفع عطف على قوله التعليق اى بيان التغيير هو التعليق والاستثناء مثل قولك لفلان على الف درهم الامائة فان مقتضى اول الكلام وجوب العدد المسمى فى ذمته فلما قال الامائة تغير ذلك الحكم لا على انه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على طريق منع بعض التكلم فصار عبارة عما وراء الاستثناء فكانه قال على تسعمائة فكان بيانا لانه بين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتدأ والطلاق اسم الكل وارادة البعض شائع فسمى بيان التغيير لاشتماله على الوصفين

(قوله اى بيان التغير هو التعليق والاستثناء) فان كلا منهما يغير الكلام الاول فان الشرط غيره من ايجاب المعلق فى الحال الى وجوده والاستثنا غيره من ايجاب الحكم الثابت للمستثنى اصلا اذ لولاه لشمل الكل وهو اقوى تغييرا من الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض ومع ذلك كانا من قسم واحد لكون كل واحد منهما مانعا عن انعقاد التكلم (قوله لا على انه يرتفع)

وكذلك المصنف ره جعل النسخ بيانا الا ان يحمل كلام الشارح ان النسخ ليس بيان باعتبار الظاهر فانه فى الظاهر رفع الحكم فلايكون بيانا واما فى الحقيقة انه بيان انتهاء مدة الحكم عند الله تعالى كذا فى التقرير (قال فى التلويح ولايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصد فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الوارد لبيان الاحكام ابتداء (وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس النسخ بيان ثم قال وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة انتهى صدق الاصول)

اشارة

اشارة الی ماذهب الیه الشافعی رہ فانه حمل فی المستثنی علی الحکم اولا ثم اخرج بعدذلك بطریق المعارضة فالمستثنی یدل علی حکم معارض للحکم السابق فکان تقدیر قوله لفلان علی الف درهم الامائة انهالیست علی فصدر الکلام یوجبها والاستثناء ینفیها فتعارضافتساقطا قوله (لانه بین ان المراد آه) فالمائة کانه لم یتکلم به ولم یحکم علیه کما کان فی التعلیق بالشرط فالف درهم الامائة تعبیر عن تسعمائة عندنالکنه تغبیر عن شیء بلفظ الطول والمتکلم یختار فی ان یتکلم عمافی ضمیره بعبارة الطول اواقصر ولاضیر فیه (قوله والطلاق اسم الکل وارادة آه) فان قیل ان کان معنی قوله علی الف الامائة تسعمائة فمامعنی التغییر فیه (اجیب معناه انه یفهم الاطلاق علی تقدیر عدم المغیر فبعدذکره تغیر المراد الذی کان یفهمه السامع علی تقدیر عدم المغیر حاصله التغییر انمایحصل باعتبار فهم السامع عند الطلاق صدر الکلام (قوله الوصفین) ای البیان والتغییر

وقیل فایدته تظهر فیما اذا استثنی خلاف جنسه کقوله لفلان علی الف درهم الاثوبا فعندنا لایصح الاستثناء لکونه خلاف الجنس فلا یصح بیانا وعنده یصح فینقص من الالف قدر قیمة الثوب لان عمل الاستثناء کالدلیل المعارض وهو بحسب الامکان والامکان ههنا فی نفی مقدار قیمته وادلة الکل وجوابه مذکورة فی المطولات صدق الاصول

(ویصح موصولا فقط) ای هذا البیان یصح موصولا ولایصح مفصولا بالاجماع (ومارُوی عن ابن عباس رضی الله عنهما من جواز الاستثناء المنفصل علی تقدیر صحته فمحمول علی ما اذانوی الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فانه یدین بینه وبین الله تعالی فاما اذا قال بع داری ممن شئت ولم ینو الاستثناء المنفصل ثم قال بعدمدة الامن زید فانه باطل (ولوجاز الاستثناء المنفصل لما استقر شیء من العقود والتصرفات الشرعیة لجواز ورود الاستثناء بعده وفساده ظاهر

(قوله ویصح موصولا فقط) بحیث لایعد فی العرف منفصلا فلو وقع الانفصال بتنفس اوسعال اوعطسة فهوکالموصول (قوله بالاجماع) ای باجماع الفقهاء (قوله ومارُوی عن عباس آه) حجة ابن عباس رضی الله عنهما ان الیهود سألوا النبی صلی الله علیه وسلم عن مدة لبث اصحاب الکهف وغیرها فقال غدا اجیبکم ولم یستثن فتأخر الوحی بضعة عشر یوما ثم نزل قوله تعالی ولاتقولن لشیء انی الی قوله واذکر ربك اذا نسیت ای استثن اذا ترکت الاستثناء فقال صلی الله علیه وسلم ان شاء الله بطریق الحاقه الی الخبر الاول وهو قوله غدا اخبرکم (وبانه قال صلی الله علیه وسلم لاغزون قریشا ثم قال بعدسنة انشاءالله (اجیب عن الاول ان قوله صلی الله علیه وسلم لایلزم ان یعود الی قوله غدا اخبرکم بل یجوز انیکون معناه افعل ذلك ای اعلق کل ما اقول انی فاعل غدا بمشیة الله تعالی انشاءالله تعالی کذا فی التلویح (وعن الثانی اجاب العلامة بحمل السکوت علی تنفس اوسعال جمعا بین الادلة (ویعلم منه انه علیه السلام مافصل السنة بل کان تأخیره آنیا اماعلی تقدیر ثبوت استثنائه علیه السلام بعدسنة فیحمل الجواز له علیه السلام خاصة دون غیره (قال القنوی نقلاعن الامام الخنصری فی کتاب الخصائص ان من خصایصه علیه السلام انه کان له ان یستثنی بعدحین بخلاف غیره فیجوز الفصل للنبی علیه السلام دون غیره انتهی (وهذا کمایکون جوابا عن الحجة بالحدیث یکون جوابا عن الحجة بالآیة (قوله علی تسلیم صحته فمحمول آه) یعنی لانسلم صحة هذا النقل عن ابن مسعود

وقیل ان استثناء النبی صلی الله علیه وسلم بعد النسیان فقد کان علی وجه تدارك التبرك بالاستثناء لاعلی وجه یکون مغیرا للحکم (واجابو عن تخصیص الجواز بالقران ان النزاع لیس فی الکلام النفسی بل فی العبارات التی بلغتنا وهی محمولة علی معنی کلام العرب نظما وصلا وفصلا صدق الاصول

رضى الله عنهما اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة لان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لا يكون اتماما كالشرط وخبر المبتداء وان صح فلعله اراد انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فانه يدين بينه وبين الله تعالى ومذهبه ان ما يقبل فيه قول العبد ديانة يقبل فيه قوله ظاهرا كذا فى حواشى المنار (قوله لما استقر شىء من العقود) فلا يتقرر اقرار ولا طلاق لاحتمال انه بعده ولو سنة ان يقول ان شاء الله فيبطل اقراره وطلاقه ولم يعلم صدق ولا كذب فى الاخبار عن الامور المستقبلة فح يرتفع الامان فى البيان (قوله وفساده ظاهر) يحكى انه بلغ المنصور ان اباحنيفة خالف ابن عباس فى الاستثناء المنفصل فاستحضره لينكره عليه فقال له ابو حنيفة هذا يرجع عليك فانك تأخذ البيعة بالايمان افترضى ان يخرجوا من عندك فيستثنوا فيخرجوا عليك فاستحسن المنصور كلامه ورضى عنه

لافضائه الى ابطال التصرفات الشرعية وعدم التمايز بين الصادق والكاذب (فان قيل ان خصوص العموم من اى قسم من اقسام البيان (قلت هو عندنا من بيان التغيير فلا يكون متراخيا اى مفصولا اذ حينئذ يكون نسخا ولا يكون نسخا وعند الشافعى ره من بيان التقرير فيكون موصولا ومفصولا مثله

(قوله فلا يكون متراخيا) والمراد بعدم جواز التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيان ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفايدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باحتمال خروج افراد آخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقى

(ويكون) البيان تارة (للضرورة) اى يقع بسبب الضرورة (وهو نوع بيان بما لم يوضع له اى للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا بالسكوت الذى ضده (وهذا البيان على اربعة اوجه (الاول منها ما يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث اذ صدر الكلام اوجب الشركة بينهما فى الارث كماترى ثم خص الام بالثلث وكان بيانا لكون نصيب الاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيبه بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنطوق كمن دفع الف درهم لآخر مضاربة على ما رزقه الله تعالى من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لى وسكت فانه يصح لاقتضاء المضاربة شركة الربح فبيان نصيب احدهما يكون نصيب الاخر معلوما كالمنطوق فكانه قال ولك ما بقى اولى ما بقى

(قوله بسبب الضرورة) اشارة الى ان الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله بل بدلالة صدر الكلام) لان صدر الكلام لو لم يوجب الشركة لما كان بيان نصيب الام بيانا لنصيب الاب فلا يعرف نصيبه بالسكوت منه (قوله كمن دفع الف درهم مضاربة) بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف ربحه او على ان لى نصف ربحه ولم يسم للمضارب شيئا (قوله فانه يصح) والاول يصح قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذى يستحق بالشرط والحاجة الى بيان نصيبه

وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام فعنده موجبه ظنى قبل التخصيص كما هو ظنى بعده فكان تخصيصه بيانا مقررا على اصله ظنيا فيصح مفصولا وموصولا (وعندنا موجبه قطعى قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا (ولذلك قالوا اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخى اتفاقا لان العام بعد التخصيص الاول صار ظنيا وبالتخصيص الثانى كان تقريرا للظنية ولا يكون مغيرا له صدق الاصول

خاصة وقد حصل ذلك واما رب المال فهو مستغن عن البيان لانه لايستحق بالشرط ولذلك كان الباقى له (والثانى صحيح استحسانا فقط وفى القياس لايجوز لانه لم يبين ماهو المحتاج اليه وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط مابقى للمضارب فان ذلك مستفاد من المفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه

(الثانى منها ماثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع من التغيير عند مشاهدة امر منكر من قول اوفعل فان السكوت فى محل الاحتياج الى البيان يكون بيانا منه لحقيته اذ لوكان الحكم بخلافه لبين ذلك لانه لايحل السكوت اذا شاهد المنكر اذ هو مبعوث لدعوة الخلق الى الحق فسكوته دليل المشروعية وكذا سكوت الصحابة رضوان الله عليهم (ولهذا جعل سكوت البكر البالغة اذا بلغها انكاح الولى اجازة منها بدلالة حالها

(قوله بدلالة حال المتكلم) المراد منه دلالة حال الساكت المشاهد فلكون سكوته بيانا فى الشرع سمى نفسه متكلما (قوله كسكوة صاحب الشرع) قال فى التقرير اذا لم يسبقه تحريم انتهى يفيد ان السكوت حينئذ لايدل على الاباحة (وقيل ان السكوت حينئذ ايضا يدل على الاباحة فانه يكون ناسخا للقول السابق الدال على الحرمة اذ لو لم يكن الحرمة منسوخة فالسكوت حينئذ ترك الواجب وهو اعلام الحرام وهذا بعيد من شان النبى صلى الله عليه وسلم مثاله بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها عليهم فقد دل ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لايجوز عن النبى عليه السلام ان يقرهم على محظور (قوله وكذا سكوت الصحابة) لكنه بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما حتى ان سكوت صاحب الشرع عند اكل الكافر الخنزير لايدل على اباحته وكذا عند ترك الصلوة (مثاله ماروى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضى الله عنه واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد مارفعت القضية اليه وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا النكول جعل بيانا لاقرار الحال فى النا كل وهو انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما لزم عليه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبا ان حلف ولايكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقة فى دعواه (قوله بدلالة حالها) لان حال البكر الحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال وهى توجب السكوت

(والثالثة منها ماثبت لدفع الغرور كسكوت المولى حين رآى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عن معامليه اذ لو لم يجعل السكوت اذنا لكان سببا لمغرورية الخلق وهو اضرار بهم (والرابع منها ماثبت لضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم فقوله ودرهم بيان للمائة فى كونها من جنس الدرهم عندنا فيلزمه مائة دراهم

وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة فى الربح والاصل فى المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشر يكين كان ذلك بيانا للنصيب الاخر كما فى ميراث الابوين فاذا قال لى نصف الربح كانه قال ولك مابقى فصح العقد كما صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لابالمفهوم (كما اذا بين رب البذر نصيب العامل فى المزارعة ولم يبين نصيبه جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع وفى القياس لايجوز وفى الاستحسان يجوز كذا فى التقرير ونظايره كثيرة صدق الاصول

وقال الشافعى وزفر رحمهما الله لايكون اذنا لانه محتمل قد يكون رضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور عليه شرعا كمن راى عبده يبيع ماله وسكت لايكون اذنا (اجيب عنه انا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته اذنا دفعا للضرر عن المسلمين لافى حق نفسه فان ذلك مدفوع بالنص وانما لم يجعل سكوته اذنا فى بيعه ملك المولى لما فيه من الضرر المتحقق فى الحال وهو ازالة ملك المولى ولانه يثبت بالسكوت وهذا العقد قد تحقق قبل السكوت ولذلك يجعل سكوت المولى اذنا فى عقد وقع السكوت فيه مع غيره ايضا لان العقد وقع قبل السكوت بلا دليل الرضاء وانما يكون السكوت رضاء فى عقد يباشره العبد بعد هذا السكوت كذا فى حاشية المنار صدق الاصول

ودرهم واحد (وعند الشافعی رہ یلزمه المعطوف والقول قوله فی بیان جنس المائة لانها مجمل والعطف لم یوضع للبیان لاقتضاء المغایرة

(قوله لضرورة دفع الغرور) لان الناس یعاملون العبد ولایمتنعون عند حضور المولی اذا کان ساکتافان لحقه دیون ثم قال المولی کان محجورا علیه یتأخر الدیون الی وقت عتقه وذلک مجهول قد یعتقه وقد لایعتقه فتتأخر حقوقهم وفی ذلک من الضرر مالایخفی ویصیر المولی غار الهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله علیه السلام لاضرر ولاضرار فی الاسلام (قوله فقوله ودرهم بیان للمائة) ای حذف منسر المعطوف علیه بقرینة المعطوف فیما اذا کان المعطوف مقدارا بالعدد مثل مائة ودرهم اوبالوزن مثل مائة وقفیز حنطة لمشابهته العدد کذا فی التلویح (قوله وعند الشافعی یلزمه آه) قال فی شرح الاصول والشافعی رہ خالفنا فی هذه المسئلة لافی الاصل وهو جعل السکوت بیانا للضرورة لانه یجعل السکوت بیانا للضرورة کما فی عطف الجملة الناقصة علی الکاملة وکما فی عطف المفسر علی المبهم وانما خلافه فی هذه المسئلة فی عطف المقدر علی العدد المبهم بانها غیر مبنیة علی هذا الاصل بل هی مبنیة علی اصل آخر وهو ان بیان المجمل انما هو علی المجمل والعطف لایصلح لذلک لانه لم یوضع له (ولانه لوکان بیانا لزم التنافی فی الکلام لان صحة العطف تعتمد المغایرة بین المعطوف والمعطوف علیه وصحة التفسیر تعتمد ان یکون المفسر عین المفسر فلوکان المعطوف تفسیر اللمعطوف علیه لزم انیکون عینه وغیره وذلک باطل بالضرورة واذا لم یصلح مفسرا بقیت المائة مبهمة فیکون القول قوله فی بیانها کما لوقال مائة وثوب ومائة وشاة فانه لایکون بیانا بالاتفاق بخلاف قوله مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمین علی الاخر ثم فسرہ بالدراهم فینصرف التفسیر الیها لحاجة الکل الی التفسیر وهذا بالاتفاق ایضا وموافق للقیاس

فکیف یوضع للبیان (ولنا ان قوله ودرهم بیان للمائة عادة ودلالة بخلاف قوله له علی مائة وثوب فانه عندنا ایضا لیس للبیان فیحمل علی الحذف فی المعطوف علیه (ویکون البیان تارة (للتبدیل وهو النسخ) وفی تفسیره اقوال والاصح بیان انتهاء الحکم الشرعی المطلق فی تقدیر اوهامنا استمراره بطریق التراخی

(قوله ولنا قوله ودرهم بیان) اه یعنی ان هذه المسئلة عندنا مبنیة علی الاصل المذکور اولا وهو الاستحسان ووجهه ان قوله ودرهم جعل بیانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف علیه ای حذف تفسیره وتمیزہ وهو درهم متعارف ضرورة کثرة العدد وطول الکلام کقول الرجل بعت منک هذا بمائة وعشرة درهم وبمائة ودرهم علی السواء فکما یراد بجمیع الدراهم فی قولهم مائة وعشرة دراهم یراد بالکل الدرهم فی قولهم مائة ودرهم ایضا من غیر فرق بین مایکون الممیز بلفظ المفرد وبین مایکون بلفظ الجمع واذا جاز تفسیر المائة فی البیع

بالعطف

بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تفسيرها به فى الاقرار اذا كان فى المقدار بالعدد او الوزن (واما دلالة فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شىء واحد كالمضاف والمضاف اليه لتعريف المضاف والمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن بشرط صلاحيته لذلك اى اذا كان من المقدار واذا لم يكن مقدارا كالثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يصلح دليلا للمحذوف وتفسيرا للمائة (قوله بخلاف قوله على آه) حاصل الفرق ان موجب لفظة على الثبوت فى الذمة ومثل الثوب لايثبت فى الذمة الا فى السلم للضرورة فلا ترتكب الا فيما صرح به وهو المعطوف دون المعطوف عليه فلايكثر وجوبه فلا ضرورة الى حذف تفسير المعطوف عليه بخلاف مامر فانه مما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه فافتقر فيه الايجاز (قوله وهو النسخ) قيل انه بمعنى التبديل وهو الظاهر بناء على معناه الاصطلاحى لان الله تعالى عبر عن النسخ بالتبديل فقال واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ماننسخ من آية اوننسهانأت الاية والتبديل معناه ان يزول شىء وتخليفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانه يخلفه شيئافشيئا (وقيل معناه النقل وهو تحويل شىء من مكان الى مكان اومن حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه ومنه المناسخات وهو نسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم (قوله والاصلح بيان انتهاء الحكم الشرعى آه) عرف الشارح بتعريف جامع جهتى النسخ لان له جهتين جهة البيان لانهاء الحكم الاول بالنسبة الى الشارع وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالنسخ فهو بالنسبة اليه تعالى مبين للمدة لارافع لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وهو بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وجهة التبديل بالنسبة الينا لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شىء آخر (قوله بطريق التراخى) خرج به التخصيص لانه لايكون متراخيا كذا فى التلويح (قوله لمدة الحكم المطلق) المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اى ماحصل بخطاب الله وهو الوجوب او الحرمة وغيرهما لا فى نفس الخطاب وتعلقه فانهما قديمان لاتغير ولاتبدل بهما كذا فى التقرير واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتأبيد اوتأقيت فانه لايصح نسخه قبل وقته

قال فى التقرير ويمكن ان يحد باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعى بعد ثبوته بنص متأخر عنه فقوله رفع حكم كالجنس يشتمل النسخ وغيره وبقوله شرعى خرج عنه رفع المباح الذى ثبت بالاصل لانه ليس حكما شرعيا وقوله بعد ثبوته يخرج رفع الحكم الشرعى بالنوم والغفلة فان رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس فانهما ليسا بنسخين انتهى صدق الاصول

(ويجعل) الناسخ (فى حق الشارع بيانا لمدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى) وانما قيد بالمطلق اشارة الى عدم بيان توقيت حكم المنسوخ حين شرع مع كونه موقتا فى علمه تعالى ولايكون فيه معنى الرفع بل ابقاء للحكم الاول الموقت فى علمه تعالى وان كان عندنا اى بالنسبة الينا تبديلا وتغييرا اياه كالقتل فانه بيان محض للاجل فى حق علام الغيوب اذ الميت مقتول باجله وفى حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القصاص او الدية

(قوله وفى حق القاتل تغيير) وكذا فى حق الناس لانهم يظنون انه لولم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل اجله (قوله حتى يستوجب به القصاص او الدية) اى لكون القتل تبديلا

للحيوة المظنونة البقاء والقاتل باشر سبب الموت يجب عليه القصاص فى قتل العمد والدية على العاقلة فى قتل الخطاء فانا امرنا اجراء الاحكام على الظواهر

(واعلم ان جواز النسخ متفق عليه بل هو اصل شرعنا لان شرع نبينا صلى الله عليه وسلم ناسخ لماقبله من الشرايع والاديان فيكون القائل بشرعه عليه السلام ونبوته قائل به لامحالة وانكر اليهود لعنهم الله معاندة وسترا للحق الصريح لاتفاق جميع الاديان على صحة تزوج الاخت فى شرع آدم عليه السلام ثم نسخه الله تعالى فى التورية وحرم على موسى عليه السلام ومن بعده وانما نشاء هذا منهم لاصرارهم على تأبيد دين موسى عليه السلام

(قوله جواز النسخ متفق عليه) سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة اواكثر (قوله بل هو اصل شرعنا) اشارة الى رد من يقول ان الانكار قد وقع عن بعض المسلمين ايضا والمراد به ابو مسلم الاصفهانى فانه نقل عنه انه لايجوز النسخ فى شريعة واحدة وانكر وقوعه فى القرآن وجه الرد انه لايتصور هذا من مسلم مع صحة عقد الاسلام لكون النسخ اصل شرعنا فانه ثبت فى القرآن نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية المواريث وغيرهما مما لايحصى فان لم يعترف كان مكابرا واستحق ان لايتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لااسميه نسخا نقول ان الله تعالى سماه نسخا قال الله تعالى ما ننسخ من آية آه (قوله وانكر اليهود آه) قالوا الامر يدل على حسن المأمور به والنهى على قبح المنهى عنه والنسخ على ضده وفى ذلك مايوجب البله او الجهل تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت كشرب الادوية فلايلزم البله او الجهل (قوله لاتفاق جميع الاديان آه) اشارة الى استدلال اهل الاسلام بجواز النسخ ووقوعه والالزام على اليهود حاصله ان احدا لم ينكر استحلال نكاح الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام وقد ورد فى التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزوج بناته من بنيه وان احدا لاينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم عليه السلام وهى حواء التى خلقت منه وان ذلك نسخت بغيره من الشرايع وكذلك الجمع بين الاختين كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام ذكره فى التوراة وكذلك العمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخت الاباحة بشريعته

(والقياس لايصلح انيكون ناسخا) لان النسخ على ماعرفت بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولامجال للرأى فى معرفة انتهاء وقت الحسن فلايجوز النسخ به (وكذا الاجماع لايجوز انيكون ناسخا عند الجمهور (وعند عيسى بن ابان يجوز انيكون الاجماع ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالنص وكما يجوز النسخ به يجوز بالاجماع والصحيح ماذهب اليه الجمهور فاطلب وجهه فى شروح المنار

(قوله لايصلح انيكون ناسخا) باتفاق الجمهور جليا كان القياس اوخفيا وعن ابن الشريح عن

اصحاب

فيفضى النسخ الى ان ما امره حسنه كان قبيحا فى ذاته وما نهى عنه لقبحه كان حسنا فى نفسه اوغير قبيح والشئ الواحد لايكون حسنا وقبيحا وايضا ان ذلك يؤدى الى القول بجواز البله او الجهل بعواقب الامور وذلك كفر يعنى ان الله تعالى حكيم لايفعل الا الحكمة ومصلحة واذا نسخ حكما لما انه قد خفى عليه حكمة اولا وظهر ثانيا فنسخ وهذا رجوع من المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البله او الجهل وكلاهما محالان (واجيب بان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوايجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالاحياء ثم الاماتة صبيا والحسن والقبح ليسا لذات الفعل عندنا وان استقل العقل معرفتهما فى بعض الاشياء والمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء يعطى كل يوم على حسب مايجد مزاجه فيه ولم يقل للمريض انى ابدلك غذاء بغذاء ودواء آخر ولذلك يظن المريض ان هذا الغذاء غير موقت الى والحسن والقبح يجوز ان يكونا للفعل باعتبار هذا الحكم والمصالح وباعتبار الاوقات والازمان وباختلاف الاحوال والاشخاص صدق الاصول

وقد يستدل بالمعقول فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم ولو وقت الشارع حكما فى ابتداء شروعه بان قال شرعت الحكم الفلانى الى الوقت الفلانى صح من غير لزوم قبح فكذا اذا بين امره متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم حقيقة وبيان المدة متراخيا هو الحكمة البالغة بلاشبهة لان شرعية الاحكام كلها لمنافع تعود الى العباد وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان لامحالة فان الطبيب قد يامر المريض بشرب دواء متعين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك لايكون بلها وجهلا بل دليل على وفور حكمته وكمال حذاقته صدق الاصول

واستدلوا ايضا باتفاق الصحابة على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت من الاحاد فكان اجماعا منهم على تركه بمقابلتهما (روى عن على رضى الله عنه انه قال لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح عن ظاهره لكن رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه (واختلفوا ايضا فى جواز كونه منسوخا جوزه بعضهم واختار العامة ان لايكون منسوخا كما لايكون ناسخا لانه نسخه قطعيا كان اوظنيا راجح عليه والا لما صح ناسخا فحينئذ زال شرطا العمل بالقياس واذا زال شرطه فلاحكم له فلارفع ولانسخ صدق الاصول

اصحاب الشافعی رہ انه یجوز النسخ به لانه بیان التخصیص فما جاز التخصیص به جاز النسخ ایضا (ونحن نقول ان قیاس النسخ علی التخصیص مع الفارق فان دلالة العقل تکون مخصصة ولاتکون ناسخة فکیف یتساویان فان التخصیص بیان والنسخ رفع وابطال (وقال الانماطی من اصحابه لایجوز ذلک بقیاس الشبه ویجوز بقیاس مستخرج من الاصول فکل قیاس مستخرج من الکتاب یجوز نسخ الکتاب به وکل قیاس یستخرج من السنة یجوز نسخ السنة به لانه فی الحقیقة نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة (وفیه ان الوصف الذی به یرد الفرع الی الاصل المنصوص علیه فی الکتاب والسنة غیر مقطوع بانه هو المعنی فی الحکم الثابت فی النص حتی لو کان ذلک المعنی مقطوعا به بان کان منصوصا علیه جاز النسخ به ایضا کالنص (قوله لان النسخ آه) ولان شرطه التعدی الی فرع لانص فیه والمنسوخ ثابت بالنص (قوله وکذا الاجماع لایصح آه) لانه عبارة عن اجتماع الاراء فی شیء ولامجال للرأی فی معرفة نهایة وقت الحسن والقبح فی الشیء عند الله تعالی (ولانه ان کان فی حیوة النبی صلی الله علیه وسلم فهو من باب السنة لانه منفرد ببیان الشرایع وان کان بعده فلانسخ حینئذ لانه لایکون الاعن دلیل شرعی ولایتصور حدوثه ولاظهوره لاستلزامه اجماعهم اولاعلی الخطاء مع لزوم کونه علی خلاف النص وهو غیر منعقد (قوله وعند عیسی بن ابان آه) متمسکا بان المؤلفة قلوبهم سقط نصیبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فی زمان ابی بکر رضی الله عنه اجیب عنه ان ذلک من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء العلة لان علة نصیبهم کانت ضعف الاسلام فلما قوی فات علته

فعجواز النسخ الاجماع لیس بحجة وحین حجیة الاجماع النسخ غیر مشروع فلا یجوز النسخ به صدق الاصول

(ویجوز نسخ کل من الکتاب والسنة بالاخر) وذلک اربعة اقسام نسخ الکتاب بالکتاب نسخ السنة بالسنة نسخ السنة بالکتاب ونسخ الکتاب بالسنة (ونفی الشافعی القسمین الاخیرین بقوله تعالی مانسخ من آیة اوننسها نأت بخیر منها او مثلها فالسنة لایکون مثلا للقرآن ولاخیرا منه ولیست من الآیة الواردة من قبله تعالی (الجواب ان المراد بالخیریة هو الخیریة فیما یرجع الی مرافق العباد ومصالحهم وکذا بالمماثلة لا الخیریة

(ویجوز نسخ کل آه) مثال نسخ الکتاب بالکتاب نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالی ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین بوجوب ثباته للاثنین بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنکم وعلم ان فیکم ضعفا ان یکن منکم مائة الآیة (ومثال نسخ السنة بالسنة قوله علیه السلام کنت نهیتکم عن زیارة القبور الافزوروها (قوله ونفی الشافعی رہ القسمین الاخیرین) ای نسخ الکتاب بالسنة ونسخ السنة بالکتاب لما اورده الشارح رہ (واحتجوا فی المسئلة الاولی بقوله تعالی قل مایکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی فانه یدل علی ان الرسول لیس له ولایة التبدیل (واجابوا عنها بان السنة فی حق الحکم وحی مطلق ولیس بتبدیل من تلقاء نفسه لقوله تعالی وماینطق عن الهوی ان هو الاوحی یوحی (وفی المسئلة

وتمسکوا بالمعقول وهو انه لوجاز نسخ الکتاب بالسنة لیقول الطاعنون ان الرسول اول ماکذب الله فکیف نؤمن بالله لتبلیغه ولوجاز نسخ السنة بالکتاب لیقول الطاعنون ایضا ان الله کذب رسوله فکیف نصدق قوله (اجیب انه لامفرعنه فی المتفق ایضا لانهم یقولون ان الله تعالی یناقض نفسه وکذا الرسول فلااعتداد بمن یقول قولا ثم یقول قولا آخر مناقضا للاول فی وقت آخر وهو صادر من السفهاء الجاهلین فلا یعبأ واذا لم یعتد هذا الطعن فی المتفق علیه فلا یعتد فی المختلف ایضا صدق الاصول

الثانية لتبين للناس مانزل اليهم جعل قوله عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت من كونها بيانا (واجابوا بانا لانسلم ان النسخ ببيان لان النسخ بيان مدة الحكم وجائز ان يتولى الله بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام بوحى غير متلو لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول بنفسه (قوله لا الخيرية فى النظم آه) قال فى التوضيح ولئن سلم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة فى الصلوة ونحوها انتهى وحاصله ان نسخ الكتاب بالسنة باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل فى قوله اومثلها ونسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل فى قوله نأت بخير منها فكان كلا الوجهين جائزا

والمماثلة فى النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا ومثلا لحكم الآية المنسوخة فى المصلحة (وان السنة من الاية الواردة من جنابه تعالى لامن نفس الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى وماينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى (على ان نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب واقع فى كتاب الله تعالى لان التوجه بالكعبة حين كان النبى صلى الله عليه وسلم فيها ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التى اوجب التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة ثم نسخ باية فول وجهك شطر المسجد الحرام فثبت جواز النسخ فى القسمين الاخيرين ايضا

(قوله ان ثبت بالكتاب آه) وفيه دليل لنا والافلا والحاصل ان فى ذلك دليلا على نسخ السنة بالكتاب يقينا واماعكسه فمشكوك فيه كمابسطه فى التوضيح ولذا قال الشارح بلفظ الشك والترديد (واورد فخر الاسلام فى اصوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم ترده ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه حتى انه رد اباجندل وجماعة من الرجال بالسنة وكانت المصلحة فيه فلماختم الكتاب جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها فقال يامحمد اردد على امرأتى كماهو الشروط فنزل قوله تعالى ياءيها الذين آمنوا اذا جاءتكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فان علمتموهن فلا ترجعوهن الى الكفار الاية فنسخت السنة بالكتاب (قوله فثبت جواز النسخ فى القسمين الاخيرين ايضابناء على الترديد الذى ذكره بقوله ان ثبت فقد نسخ بالسنة واما ما حققه اكمل الدين ره فى شرح الاصول واذا ثبت احدهماثبت كلاهما بالاجماع الركب اماعندنا لشمول الجوازين واماعند الخصم فلشمول العدمين انتهى قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله لم يوجد فى كتاب الله مانسخ بالسنة الامن طريق الزيادة على النص (واعترض عليه ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم دليل على انتساخه على ماسيجىء اجيب عنه ان الشرايع الثابتة بالكتب السابقة نسخت بشريعتنا وماثبت ذلك الا بتبليغ النبى صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا فلا يخرج بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب

(اورد فخر الاسلام مثال نسخ الكتاب بالسنة حديث عائشة رضى الله عنها حيث قالت ماقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ماشاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد يعنى سوى هؤلاء اللاتى اخبرتكم بالسنة وهى اخبار النبى صلى الله عليه وسلم اياها ان الله تعالى اباح له ذلك (قال شمس الائمة رحمة الله عليه اتفقت الصحابة رضى الله عنهم على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى فى القرآن فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره كذا فى التقرير فعلى هذا لايرد التضعيف الذى رواه العلامة فى التلويح عن ابى اليسر وفصله فى التقرير تقريرا بينا تركناها مخافة الاطناب صدق الاصول

(ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعا ويجوز نسخ احدهما) اى نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما الاول نحو صحف ابرهيم عليه السلام التى اخبر الله تعالى بها ومابقى منه اثر ولاتلاوة ولاعمل واما الثانى كنسخ الحبس فى البيوت والايذاء باللسان فى حق الزانيات باية الجلد والرجم مع بقاء التلاوة واما الثالث فمثل قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوتها وبقى حكمها كمامر فى تعريف القرآن

(قوله نحو صحف ابراهيم التى اخبر الله بها) بقوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى فقد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها ثم نسخت اصلا قال فى شرح اصول البزدوى وكان هذا النوع من النسخ جايزا فى القرآن فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور فى قوله تعالى سنقرئك فلاتنسى الا ماشاء الله اذلو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفايدة وقوله تعالى ماننسخ من آية الآية يدل على الجواز ايضا واما بعد وفاته عليه السلام فلايجوز لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى نحفظه منزلا لاتبديلا صيانة للدين الى آخر الدهر والتفصيل فى شرح الاصول (قوله واما الثانى) وكذا الثالث وهما صحيحان عند عامة الفقهاء (قوله الحبس فى البيوت) ثبت بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الله اويجعل الله لهن سبيلا (والايذاء باللسان ثبت بقوله تعالى وآذوهن (قوله بالجلد والرجم) اما آية الجلد فظاهر (واما آية الرجم وهى ما روى عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه انه قال كان فى ما انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالامن الله والله عزيز حكيم وقد نسخ تلاوته وبقى حكمه (قوله فمثل قراءة ابن مسعود) وكذ قراءة ابن عباس رضى الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ورواية عمر رضى الله عنه فانه لماصح عند هؤلاء الحاقه بالمصحف ولاتهمة فى روايتهم فانه لايظن هؤلاء انهم اخترعوا اماروا من انفسهم حاشاهم من ذلك وجب حمله على انه كان ممايتلى ثم نسخت تلاوته فى حياة النبى عليه السلام بصرف الله تعالى القلوب من حفظها الاقلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر هؤلاء يوجب العمل فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لاان يكون نسخا بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم كذا فى التقرير

(ويجوز نسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك كالزيادة على النص) فانها نسخ عندنا لان حكم الاطلاق اتيان المطلق وحكم التقييد اتيان المقيد ومن البين انتفاء صفة الاطلاق اذا عمل بالمقيد وذا لا يكون الا بعد انتهاء مدة الاطلاق فيكون نسخا (وعند الشافعى ره تخصيص لانسخ فلمكان الاختلاف فى هذا الاصل منعنا زيادة النفى حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لايجوز وجوزها الشافعى ره بناء على انها تخصيص عنده وانما قيدنا بقولنا حدا لان النفى سياسة جائز اذا راى المصلحة فيه

سنقرئك سنعلمك القرآن حتى لاتنساه (الاماشاء الله) ان ينسخه وهذا بشارة من الله لنبيه ان يحفظ عليه الوحى حتى لا ينفلت منه شىء الاماشاء الله ان ينسخه فيذهب به عن حفظه برفع حكمه وتلاوته مدارك

وانكرهما بعض المعتزلة متمسكين بالمعقول بان المقصود من النص حكمه لان الابتلاء يحصل به واللفظ وسيلة اليه ولااعتبار للوسيلة بعد زوال المقصود فلا يبقى اللفظ بدون الحكم وكذا الحكم يثبت بالنص واذا ثبت النص بالنسخ لايبقى الحكم بدونه فانتفى القسمان المختلفان جميعا وسيأتى جوابه انشاء الله عند بيان ادلة الجمهور صدق الاصول

(واعترض عليه القران انما يثبت بالتواتر ولاتواتر فيما رووا فكيف يصح الحاقها بالقرآن فلايتصور نسخ التلاوة واجيب بان القرآنية انما ثبتت بالسماع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد تبين ذلك فى حق هؤلاء وغيرهم غايته انه ثبت فى الزمان الماضى بالظن وذلك لا يضر فى ما نحن بخلاف مابقى بين الخلق فانه يثبت قرآنيته تواترا حتى يكون ثبوته على القطع صدق الاصول

(قوله فانها نسخ) يعنى ان الزيادة على النص نسخ لانه بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وكل ماهو كذلك فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ اما الثانى فظاهر واما الاول فلما ذكره الشارح ره بقوله لان حكم الاطلاق (قوله ومن البين آه) دليل على تغاير حكم المطلق على حكم المقيد حتى يكون المقيد ناسخا للاطلاق (حاصله ان النص المطلق يوجب العمل باطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود يصح التعليق به وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ماينطلق عليه الاسم واذا صار مقيدا صار شيئا آخر غير المطلق والمكلف به لايخرج عنها الاباتيان شخص عن ذلك لان الاطلاق والتقييد يتقابلان لايمكن الجمع بينهما واذا كان غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثانى فقد ثبت انتهاء الحكم الاول وهو تفريغ الذمة باى فرد كان والابتداء بحكم آخر وهو التفريغ بفرد معين (قوله وعند الشافعى ره تخصيص) لانها ضم حكم آخر وتقرير للاصل والنسخ تبديل ورفع له فلا يتحدان (والجواب ان كون الزيادة تقرير اللاصل ممنوع بل انها تفيد رفع الاجزاء ورفع الاطلاق واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن عهدة القضاء حكم شرعى مدلول للامر ورفعه يكون نسخا لحكمه (وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واى مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا كذا فى شرح المنار لابن ملك (قوله منعنا زيادة النفى) اى النفى عن البلدة وهذا لان النص يقتضى ان يكون الجلد حدا ومتى التحق النفى به لايبقى الجلد حدا حتى لايخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى به الحكم الاول (قوله بخبر الواحد لا يجوز) اى لايجوز الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعند الشافعى ره يجوز بخبر الواحد لا القياس

(فصـــــل وممايتصل بالسنن افعال النبى صلى الله عليه وسلم وهى) اى تلك الافعال (اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) وفيها قسم آخر وهو الزلة وانما لم يذكرها لانها ليست مما نحن فيه فلا تدخل فى هذا لانها لاتصلح للاقتداء به والزلة اسم لفعل غير مقصود بنفسه صدر من الفاعل حين قصد الى فعل مباح كمن قصد المشى فى الطريق فزل فان قصده الى اصل الفعل وهو المشى دون الزلل وانما يعاتب على الزلة مع عدم قصده اياها للتقصير منه كما يعاتب من زل فى الطين وكذا لايدخل فى هذا الباب ماصدر من النبى عليه السلام فى حالة النوم والاغماء (والحرام لايصدر من الانبياء لانه فعل يكون بالقصد وانما يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا ولايخلو عن اقتران بيان انه زلة من جهة الفاعل كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبى فوكزته فمات اومن الله تعالى كقوله جل ذكره فعصى آدم ربه فغوى

(قوله وهى اربعة) هذا التقسيم بالنسبة الى الامة لان بلوغ السنة الينا انواع مختلفة بالقول

والفعل

وتفصيله ان الزيادة ليست بتخصيص لان التخصيص تصرف فى اللفظ ببيان ان ماتناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد والمطلق لادلالة على المقيد لان المطلق لادلالة له الاعلى المهية من حيث هى هى من غير دلالة على الافراد من حيث خصوصها وان كانت من لوازم الوجود فالمأمور به فى المطلق ليس الا المهية من حيث هى هى والمكلف يأتى بالمطلق فى ضمن مقيد هو من لوازم الوجود لامن حيث دلالة الامر عليه واذا لم يتناوله اللفظ لايكون تخصيصا الايرى ان الاطلاق عبارة عن عدم القيد يقال اطلق البعير اذا رفع منه القيد والتقييد عبارة عن وجود القيد فكيف يتناول الموصوف باحد المتقابلين ماهو الموصوف بالاخر فلايكون تخصيصا الخ
صدق الاصول

ولذلك لم يجعل علمائنا قرأة الفاتحة فرضا فى الصلوة بحيث لايجوز الصلوة بدونها وان جعلوها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن بعمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القرأة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلايجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب
صدق الاصول

قال الاكمل رحمه الله وتقسيم فعاله عليه السلام الى اربعة انما هو اختيار شيخ الاسلام وشمس الائمة واما القاضى ابوزيد وساير الاصوليين فانهم قسموها الى ثلاثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض انتهى صدق الاصول

والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والاحاد (واما فى حقه صلى الله عليه وسلم فاصلها واحد وهو الوحى حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعى لانه لايتقرر على الخطاء (قوله لانها لاتصلح) آه لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء فى افعاله عليه السلام والزلة لاتصلح للاقتداء (قوله اسم لفعل غير مقصود بنفسه آه) بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه ولذلك قالوا ان اطلاق العصيان على فعل آدم عليه السلام مجاز (واطلق الفعل ولم يقيده بالكراهة اوبالحرمة اوبالصغيرة اوبالكبيرة لان فيها اختلافا بين المشائخ فقال بعضهم انه زل بقصد المباح الى الصغيرة دون الكبيرة لانهم معصومون عنها بقرينة قوله تعالى فعصى آدم ربه ولما لم يكن ذلك بالقصد لم يكن معصية فى حقهم كذا فى التوضيح (وبعضهم ان معنى زلة الانبياء التنزل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل لكنهم يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عندهم بمنزلة ترك الواجب كذا فى التلويح (قوله لمن قصد المشى من الطريق فزل) اشارة الى المناسبة بين المعنى اللغوى والشرعى فانه مأخوذ من قولهم زل فى الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع (قوله لتقصيره منه) فان العبد يمكن منه الاحتراز عند التثبت فعوتب لعدم التثبت وان كان بالنسبة اليناليس بمعصية توجب مثل هذا الخطاب والعتاب فهو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله وانما يطلق آه) كما فى قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى بعلاقة التشبيه فى استحقاق المعاتبة لان الامة يعاقبون بفعلهم المنهى قصدا والانبياء يعاتبون بترك التثبت وعدم الاحتياط (قوله قال هذا من الشيطان اى هيج آه) اشارة الى ان الاسناد الى الشيطان للتسبب وكان موسى عليه السلام مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر ولم يؤذن له بالقتل (قوله فعصى آدم ربه فغوى) قدمنا ان التعبير بالعصيان مجاز لانه عليه السلام مافعله قصدا بل نسيانا بقرينة قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما بان نسى نهيه تعالى فحمله الطبع عليه (ويجوز انيكون اقدامه بسبب اجتهاده فاخطاء فيه فانه ظن ان النهى عن عين تلك الشجرة فتناول عن غيرها وكان المراد بها الاشارة على النوع كمافى قوله صلى الله عليه وسلم وهذان حرامان على ذكور امتى حل لاناثهم آخذ ابيده الحرير والذهب واراد نوعهما

واختلفوا فى سائر افعاله عليه السلام ماليس بسهو وطبع فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل على الاتباع (وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها بظواهر آيات الاتباع مثل فاتبعونى وقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وقال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وما آتيكم الرسول فخذوه (والصحيح) ماقال الجصاص رحمه الله

(ان كل ما علم وقوعه منها) اى من افعاله عليه السلام (على وجه) من الاربعة المذكورة (يقتدى به كما وقع) اى لو علم انه عليه السلام فعله اباحة يقتدى به من هذه الجهة وان علم انه عليه السلام فعله بالاستحباب يقتدى به من هذه الحيثية كذا وكذا (ومالا) اى مالم يعلم على اى وجه فعله الرسول صلى الله عليه وسلم (فمباح) يعنى يقتدى به معتقدا انه مباح اخذا بالمتيقن لانه ادنى منازل افعاله عليه السلام لان الاتباع اصل الايرى انه تعالى نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا به عليه السلام بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقتداء به عليه السلام لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة لحصول الاختصاص بدونه

(قوله ما ليس بسهو ولا طبع) كتسليمه عليه السلام على رأس الركعتين فى الظهر سهوا حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة يارسول الله ام نسيت فلا يصلح للاقتداء عليه وكذلك الافعال الطبيعية التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بالاتفاق (ولا بد من قيد آخر وهو ان يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع فى النكاح فانه لا يدل على التشريك بالاتفاق (قوله يجب التوقف)سواء علمت صفته اوجهته من الوجوب والاستحباب وغيرهما من الفعل اولم تعلم هذا ظاهر كلام فخر الاسلام (قوله عن امره اى فعله) قال فى التقرير اى فى شان الرسول وسمته وطريقته كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان الشان ينتظم الفعل والقول على وجه واحد اعترض عليه ان الامر حقيقة فى القول على ماسبق بيانه فى باب الامر فلا يعدل عنه بلا قرينة صارفة (قوله من الاربعة المذكورة) من الوجوب والفرضية والاستحباب والاباحة (قوله كذا وكذا) يعنى اذا علم فعله على سبيل الفرضية يقتدى به باعتقاد الفرضية واذا علم على سبيل الوجوب فيقتدى به على الوجوب (قوله معتقدا انه مباح) فى حقه عليه السلام وفى حقنا ايضا حتى يقوم دليل اختصاص ذلك الفعل عليه عليه السلام وقال بعضهم معناه معتقدا انه مباح فى حقه عليه السلام وعلينا اتباعه (قوله لان الاتباع اصل) بدلالة آيات الاتباع والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما كونه اصلا فلانه عليه السلام امام يقتدى به لقوله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وبقوله تعالى لقد كان لكم الآية فان فيه التنصيص على جواز التاسى به فى افعاله عليه السلام (واما وجوب التمسك بالاصل فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا يتغير الا بامور ضرورية فاذا لم يوجد دليل على تغييره يبقى على حالته المستمرة فيعمل به (قوله الايرى انه تعالى آه) تأييد لكون الاصل جواز الاقتداء لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فى النكاح بغير مهر عندنا وفى جواز النكاح بلفظ الهبة عند

وقال الاكمل واما ابو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور فيما اذا لم يعلم جهة فعله ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه السلام قال الكرخى من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى وغيره انه مخصوص به حتى يقوم الدليل على المشاركة (وقال الرازى والجرجانى من اصحابنا والشافعى وجميع المعتزلة تثبت الشركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيها اى فى هذه الافعال التى لم تعرف صفتها وهو مذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعى وقال بعضهم يلزمنا اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فيها وتكون واجبة فى حقه وهو مذهب مالك وبعض مذهب اصحاب الشافعى وغيره كابن شريح والاصطخرى وعلى بن ابى هريرة رحمهم الله والحنابلة وجماعة من المعتزلة صدق الاصول

الشافیعة (و قال فی التقریر ولماسالت امرأة ام سلمة رضی الله عنها عن القبلة للصایم قالت ان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقبل وهو صائم فقالت لسنا کرسول الله صلی الله علیه وسلم وقد غفر الله له ماتقدم من ذنبه وماتأخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلی الله علیه وسلم عن سؤالها فقال علیه السلام هل اخبرتها انی اقبل وانا صائم فقالت اخبرتها بذلک فقالت کذا وکذا فقال علیه السلام ارجوان اکون اتقاکم لله واعلمکم بحدوده ففی هذا بیان ان اتباعه فیما یثبت من بین افعاله علیه الصلوة والسلام اصل لایترک انتهی

(قوله والصحیح آه) معطوف علی قوله والصحیح ان کل ما علم آه (ان شرایع من قبلنا) من الانبیاء صلوات الله علیهم (تلزمنا) اقتداء وعملا الا اذا ثبت نسخها لقوله تعالی اولئک الذین هداهم الله فبهدیهم اقتده امر الله تعالی نبیه ان یقتدی بهدیهم والهدی اسم یقع علی الایمان والشرایع (اذاقص الله تعالی اورسوله من غیر انکار انه شریعة لرسولنا علیه السلام) واعلم انه یجوز ان یتعبد الله نبیه بشریعة من قبله من الانبیاء ویأمر باتباعها ویجوز ان ینهی عن اتباعها ولیس فی ذلک استبعاد واستنکار لجواز ان یکون الشیء مصلحة لقوم فی زمان ولایکون مصلحة فی زمان آخر لقوم آخر ویجوز انیکون مصلحة لهما معا وبالعکس وانما قال والصحیح للاختلاف فیه

(قوله تلزمنا) لقوله تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین الآیة والموروث یکون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حیث العمل (وفیه اشارة الی ان شرایع من قبلنا انما تلزمنا علی انه شریعة لنبینا صلی الله علیه وسلم کالمیراث ینتقل الی الوارث علی انه ملک للوارث (قوله والهدی اسم یقع علی الایمان والشرایع) بدلیل ان الله تعالی وصف المتقین بالایمان واقام الصلوة وایتاء الزکوة ثم قال اولئک علی هدی من ربهم (واعترض علیه انه یجوز انیکون المراد بالهدی فی الآیة اصول الدیانات وهی ما اتفق الانبیاء علیهم السلام علی اعتقادها وقد اشار الله تعالی بقوله قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا وبینکم الا نعبد الا الله الآیة (قوله اذاقص الله اورسوله) احترازعما علم بنقل اهل الکتاب لارتفاع الوثوق بکتبهم لتحریفهم ایاها سواء نقل الکفار اومن اسلم منهم فلم یتیقن انه من عند الله وقوله من غیر انکار احترازعما اذاقص الله علینا ثم انکر علینا بعد نقل القصة صریحا بان لاتفعلوا مثل ذلک اودلالة بان ذلک کان جزاء ظلمهم فحینئذ یحرم علینا العمل به فمثال مالم ینکر علینا بعد نقل القصة قوله تعالی وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس ای علی الیهود فی التوریة ان النفس تقتل بالنفس اذاقتلها والعین تفقأ بالعین الی آخر الایة فهذا کله باق علینا ومذهبنا لان ابایوسف ره احتج فی جریان القصاص بین الذکر والانثی بهذه الایة (ومثال ما انکره بعد القصة فبظلم من الذین

هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فان تصريح قوله تعالى فبظلم الاية يدل على ان حكم
حرمنا عليهم آه ليس باقيا علينا فانه كان بسبب ظلمهم (قوله انه شريعة لرسولنا) اى
انما تلزمنا بناء على انه شريعة لرسولنا لاعلى انها شرايع للانبياء السابقة اذ لولاه لكان
رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لايخفى كيف
وقد قال النبى عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية فى يد عمر امتهوكون انتم كما
تهوكت اليهود والنصارى والله لوكان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى (قوله واعلم) لعله
دفع شبهة نشأت عن استدلال صاحب المذهب الثانى فى عدم جواز العمل بشريعة من قبلنا
حيث قال ان بعث الرسل ليس الا للبيان مالاناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعته منتهية
ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع مستأنف لم يكن للناس بالبيان عند بعث
الثانى حاجة (قوله ويأمر باتباعها) لجواز الاتفاق فى مصالح العباد واعترض عليه انه لافائدة للبعثة
فى صورة الاتفاق اجيب عنه انه يجوز الاتفاق فى البعض ويجوز فى الاكثر ويجوز انيكون الاول
مبعوثا الى قوم والثانى الى غيرهم ويجوز انيكون شريعة الاول اندرست فلايعلم الامن جهة الثانى
ويجوز انيكون قد حدث فى الاول بدع فتزيلها الثانية (قوله للاختلاف فيه) اختلفوا فى انه عليه
السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
تثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا
يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبى وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته او ببعث
نبى آخر الا ما لايحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لايجوز العمل بها الا بما قام الدليل على
بقائه (وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة
لنبينا ولم يفرقوا بين ماثبت بنقل اهل الكتاب اوبرواية المسلمين عما فى ايديهم من
الكتاب وبين ماثبت بالقرآن اوالسنة وذهب اكثر مشايخنا الى مافى المتن

(ولما احتمل سماع الصحابى رضى الله عنهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسب ان
يلحق تقليدهم بآخر السنة فقال عاطفا (وتقليد الصحابى رضى الله عنهم) اى والصحيح
على ماقال ابو سعيد البردعى ره ان تقليد الصحابى (واجب) اعلم ان التقليد عبارة
عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه اور أى من فعله معتقدا للحقية له فيه من غير نظر وتأمل كأنه
جعل قوله قلادة فى عنقه من غير مطالبة دليل فيه (وانما كان تقليد الصحابى واجبا لقوله صلى الله
عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابى حجة كرامة له لصحبة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمله
يترك به القياس) خبر بعد خبر كفرضية المضمضة والاستنشاق فى الجنابة وعدم انتقاض الوضوء
بما لم يسل من الدم تركنا القياس فيهما بقول ابن عباس رضى الله عنهما اذ القياس فى الاول

كونه سنة كما كان فى الوضوء وفى الثانى كون الخارج نافضاسال اولم يسل كما قال به زفرره لظهوره من بدن آلادمى قياسا على ظهور البول من رأس الاحليل

(قوله ولما احتمل) يعنى ان اقوال الصحابة انمايعتبر لاحتمال سماعهم عن النبى صلى الله عليه وسلم فكان فى ذلك شبهة عدم السماع ايضا واما حقيقة سماعهم فهى من اقسام السنة ولذلك اخر هذا الفصل من مباحث حقيقة السماع (قوله وتقليد الصحابى) اى تقليد غير الاصحاب الى اقوال الصحابة واجب واقوالهم حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين (واما مذهب الصحابى اماما كان اومفتيا ليس بحجة على صحابى آخر ولذا قالوا اذابلغ هذا القول صحابيا آخر فانه لايخلو اماان يسكت هذا الآخر مسلماله اوخالفه فان سكت كان اجماعافيجب تقليده باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهماشاء ولايتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث كذا فى نور الانوار فعلم من هذا ان محل الاختلاف هومالم يعلم اتفاقهم ولااختلافهم (قوله على ما قال ابوسعيد آه) وابوبكر الرازى وجماعة من اصحابنا وهو مختار فخر الاسلام والمتأخرين والمصنف وهومذهب مالك واحمد بن حنبل وقال الكرخى وجماعة من اصحابنا لايجب تقليدهم الافيما لايدرك بالقياس واليه مال القاضي ابوزيد وقال الشافعى لايقلد احد منهم وان كان مما لايدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة فاستفيد من الاختلافات ان الائمة الحنفية لم يختلفوا فيما لايدرك بالقياس وانما اختلفوا فيما يدرك بالقياس ولذلك اختلف اعمالهم فيهافبعضهم يعملون بقول الصحابى وبعضهم بالرأى والاجتهاد واما فيما لايعقل بالقياس فهم متفقون فى التقليد وفى العمل ايضا (قوله من غير مطالبة دليل) فعلى هذا لايكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبياء عليهم السلام الا انه يسمى تقليدا باعتبار الصورة (قوله وانما كان تقليد الصحابى واجبا) واحتجوا ايضا بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم وهذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان ذلك الاستحقاق ح باتباع الكتاب والسنة لاباتباع الصحابة ولان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبى صلى الله عليه وسلم فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير بتغيرها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (قوله يترك به القياس) خلافا للكرخى وغيره ممن يقدم القياس فيمايدرك بالرأى (ولايخفى ان كون رأيهم اقوى من رأى غيرهم جواب على دليله

مثاله فى اعلام قدر رأس المال فان اباحنيفة ره يشترط اعلام قدر رأس المال فى السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول عمر رضى الله عنه وابويوسف ومحمد رحمهما الله لم يشترطا عملا بالرأى لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية ومثال ما اتفقوا فى مالايعقل مدة اقل الحيض فعملوا بما قالت عايشة رضى الله عنها اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وكما فى شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضى جوازه فان الملك فى البيع الاول قد تم بقبض المشترى الاول فتصرفه جايز ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عايشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم الخ صدق الاصول

(ويجوز تقليد التابعى الذى ظهرت فتواه فى زمن الصحابة على الاصح) اعلم ان التابعى رحمهم الله ان لم يبلغ درجة الفتوى فى عصر الصحابة ولم يزاحمهم فى الرأى لا يجوز تقليده بالاتفاق وان ظهرت فتواه فى عصرهم كان مثلهم فى جواز التقليد بهم عند بعض مشايخنا كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح وعلقمة ومسروق رحمهم الله وعند بعضهم لا يجوز تقليدهم ايضا لعدم احتمال السماع فى حقه (وجه الاول انه لما ادرك عصرهم وزاحمهم فى الفتوى وحكم بخلاف رأيهم ورضوا بحكمه صار كواحد منهم اذ قد صح ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فى درعه مع يهودى فقال شريح لليهودى ماتقول قال درعى وفى يدى فطلب من على شاهدين فدعا قنبر والحسن ابنه رضى الله عنهم فشهدا له فقال شريح اما شهادة مولاك فاجيز لك واما

(قوله ويجوز تقليد التابعى) قال المحقق ابو النصر رحمه الله لا خلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس اذ قد روى عن ابيحنيفة ره انه كان يفتى بخلاف رأيهم وانما الخلاف فى جواز المتابعة عند عدم ظهور الدليل ووجوب تفريغ الوسع لتحصيل الدليل (قوله كان مثلهم فى جواز التقليد) وهو رواية النوادر عن ابيحنيفة ره ودليله ماحققه الشارح وعن ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاحمة فى الفتوى ومخالفة شريح عليا لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابى الذى هو المقص ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة (وجعل شمس الائمة السرخسى الخلاف فى الباب ليس الا فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة فلا ينعقد دونه او لا يعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله وعند بعضهم لا يجوز تقليدهم) وهو ظاهر الرواية عن ابيحنيفة رحمه الله نقل عنه لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد ولعدم احتمال التوقيف والسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الصحابى انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم فى الرأى ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود فى حق التابعى رحمهم الله وان زاحمهم فى الفتوى

شهادة ابنك فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودى ورضى على رضى الله عنه بذلك الحكم مع ان رأيه جواز شهادة الابن لابيه فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه ورضى به صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله قال على رضى الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم الصفين وكذا روى عن بقية التابعين المذكورين امثاله فاطلب فى محله ﴿ باب الاجماع ﴾ وهو فى اللغة العزم يقال اجمع على المسير اذا عزم عليه وفى الشريعة هو عبارة عن اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم

كشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضى الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع عن القضاء فى فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا نقل ابن الملك منه

(قوله وكذا روى عن بقية التابعين) روى ان مسروق خالف ابن عباس رضى الله عنهما فى النذر بذبح الولد فاوجب شاة بعد ما اوجب ابن عباس رضى الله عنهما مائة من الابل فرجع ابن عباس رضى الله عنهما الى قول مسروق وبتسليمهم دخل فى جملتهم (قوله باب الاجماع) الكلام فى باب الاجماع من وجوه ستة فى بيان معنى الاجماع لغة وشرعا (وفى ركنه وهو مايقوم به الاجماع وفى بيان اهلية من ينعقد به الاجماع (وفى شرطه وهو مايتوقف عليه الاجماع (وفى سببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع المسمى بمستند الاجماع قد اشار الشارح الى كلها (قوله فى اللغة العزم) والقصد ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركائكم (و بمعنى الاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاول يتصور من واحد دون الثانى (قوله وفى الشريعة عبارة عن اتفاق آه) المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل (و المراد من العلماء العلماء من امة محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج ارباب الشرايع السالفة (قوله فى كل عصر) يعنى فى زمان ماقل اوكثر وهذا القول احتراز عن ابهام ان الاجماع لايتم الا باتفاق علماء جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ العلماء جميعهم (قوله من اهل العدالة) يخرج اهل الاهواء والفساق لان اهلية الاجماع هى كونه مجتهدا ليس فيه هوى ولافسق لانه يورث فيه التهمة فيخرج عن اهل الشهادة (قوله على حكم) اى شرعى وهو مالايدرك لولا خطاب الشارع وهو الوجوب والحرمة وهو احتراز عن حكم دنيوى او حسية كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء ويمكن ان يراد من الحكم معناه اللغوى تامل

وركنه نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بمايوجب الاتفاق اوشروعهم فى الفعل (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض (وفيه خلاف الشافعى رہ حيث قال لاينعقد الا بتنصيص الكل (ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع تنصيص الكل لادى الى عدم انعقاده ابد التعذره واما صفة الاجتهاد فشرط فى حال دون حال امافى اصول الدين كنقل القرآن وكالصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة فالعوام كالمجتهدين فى ذلك الاجماع واما فيما يختص بالرأى فلاعبرة لمخالفة العوام ولاللعلماء غير المجتهدين فصاروا كالمجانين والصبيان فى هذا الحكم (ولايشترط كون اهل الاجماع من الصحابة اومن العترة ولامن اهل المدينة كماقيل

(قوله عزيمة) وهو ماكان اصلا فى هذا الباب لان العزيمة هى الامر الاصلى (قوله وهو التكلم منهم) بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الاتفاق من باب القول(قوله الفعل كما اذاشرع اهل الاجتهاد جميعا فى فعل من الافعال الشرعية كالمزارعة والمضاربة والشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته وهذا القسم يفيد الجواز والاستحباب بلاقرينة لاالوجوب كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر (قوله ان يتكلم اويفعل البعض دون البعض) بان يسكت الباقى بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التامل وليس ثمة خوف فتنة وصورته ان يذهب

شخص من اهل الاجماع فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب عليه فانتشر ذلك فى اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك كان ذلك اجماعا ويسمى اجماعا سكوتيا (وانما جعل اجماعا لان العرف عند وقوع حادثة افتاء الكبار وسكوت الصغار وتسليمهم فاشتراط السماع من الكل بالنطق متعذر لان الوقوف على قول كل واحد منهم فى حكم الحادثة متعذر والسكوت فى مقام الاقتضاء للفتوى فسق وحرام فى امر الدين اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فينبغى ان يكون انتشار الحادثة وفتواها وسكوت الباقين كافيا فى انعقاد الاجماع لان سكوتهم لا عن اتفاقهم من المحال عادة (قوله وفيه خلاف الشافعى ره) قبل هذا الخلاف فيما اذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة واذا قامت قرينة كتكرار وقوع الحادثة بمرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الانكار فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل (قوله حيث قال لا ينعقد الا بتنصيص الكل) لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة او للتامل الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر فى مسئلة العول بعد وفاته فقيل هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان هيبته تمنعنى (وجوابه ان مضى مدة التأمل شرط فيه فحينئذ لا يتهم الصحابة بارتكاب الحرام وكان عمر رضى الله عنه الين الناس فى قبول الحق (قوله لادى الى عدم انعقاده) لتعذره اذ الاتفاق على قول بحيث يسمع منهم كلا منهم متعذر عادة والمتعذر كالممتنع لافضائه الى حرج عظيم وما جعل الله فى الدين من حرج وانما المعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبائر الفتوى ويسلم سائرهم واذا عرضت حادثة واشتهر بين الناس ومضى مدة التأمل ولم يظهر الخلاف فلو لم يجعل السكوت تسليما كان سكوته فسقا لكونه ترك الواجب وعدالتهم مانعة عن ذلك فلا يظن بالصحابة رضى الله عنهم ذلك فانه قد ظهر الرد عن صغارهم على كبارهم وقبول الكبار منهم اذا كان حقا (قوله فيشترط فى حال دون حال) اى فيما لا يحتاج الى الرأى فهذا التعريف على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأى ومنهم المصنف فهو الاتفاق فى عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأى ويشمل الكل فى غيره كما فى نسمات الاسحار (قوله فالعوام كالمجتهدين) فيشترط فى هذا الاجماع اتفاق جميع الامة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع اذ لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر تامل (قوله ولا للعلماء غير المجتهدين) كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذى لا يعرف طريق الاجتهاد مثلا (قوله ولا يشترط كونه من الصحابة) كما اشترط بعضهم لاطلاق الادلة (قوله او من اهل العترة او من اهل المدينة) فان الحجج التى تدل على حجية الاجماع لا يختص بزمان ولا مكان وان الاجماع ثبت حجة كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشىء من هذا

قاله

وانما قلنا قبل استقرار المذهب فانه اذا استقرت المذاهب وصارت معلومة فالسكوت لا يكون دليلا على الموافقة كما فى الحادثة التى وقعت بين الحنفيين والشافعيين فى مجلس واحد فاجاب بعضهم بما يوافق مذهبه وسكت الباقى فسكوته لا يكون دليلا على الموافقة وقدر بعضهم مدة التامل بثلثة ايام وبعضهم بمجلس العلم وعند اكثر الحنفية لم تقدر مدة التامل بشىء بل لا بد من مرور اوقات يعلم عادة انه لو كان هناك مخالف لاظهر الخلاف ويسمى اجماعا رخصة ايض لانه جعل اجماعا للضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين صدق الاصول

وتفصيله انه لا نسلم اولا انه سكت ولم ينكر بل اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب عليه يؤيده قوله عند اظهار مخالفته فى مسئلة العول بطريق المحاجة ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفين وثلثا ولئن سلم سكوته وعدم اظهار المخالفة عليه نمنع خوفه عن هيبته لان عمر رضى الله عنه كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى روى عنه انه كان يقول رحم الله امرا اهدى الى عيوبى ونقل عنه ايض لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لى ما لم اسمع (وحكى ايضا انه لما نهى عن المغالات فى المهر فى خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رضى الله عنه فقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء فى البيوت فكيف يكون له مهابة وكيف يظن التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق وعدم السماع عند القول به فى حق الاصحاب رضى الله عنهم فى موضع الحاجة وقد قال عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس صدق الاصول

۴ الان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهم الاصول فى ذلك لانهم هم المخاطبون بهما دون غيرهم اذ الخطاب للموجود لا للمعدوم وكذلك الحجج الباقية مختصة فيهم لانهم الموجودون فى زمن النبى عليه السلام (والجواب لو كان المراد من النصوص الموجودين فى زمانه لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت الاصحاب التى ورد تلك النصوص فى زمانهم وذلك باطل لانا اجمعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد النبى صلى الله عليه وسلم كما فى خلافة ابى بكر الصديق رضى الله عنه واذا جاز ذلك يجوز اجماع المجتهدين بعد الاصحاب رضى الله عنهم صدق الاصول

(قال العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعمل) لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة ومارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وهذه النصوص لايختص قوما بسبب اومكان اوقرابة وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع البعض قبل انقراض العصر وجوابه فى المطولات

قوله حجة موجبة للعمل خلافا لبعض اهل الاهواء كالنظام من المعتزلة والخوارج والروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لايمكن ضبط احوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الايرى ان اهل الشام لايعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم فى الحوادث فتصوير اجماعهم فى الحكم بمنزلة تصوير العالمين فى يوم على قيام اوقعود او اكل نوع من الطعام واجيب بان الاجماع لما كان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون متصورا فى الاحكام لان زمان العصر الواحد ممتد جدا ويبطل جميع ماذكروا فانا نعلم علما لامراء فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على مالبس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية فى الصلوة والوقوع دليل الجواز مع زيادة قوله لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى خيارا وقيل عدولا والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه والعدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم فتقتضى هذه الآية انيكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة لان الله تعالى العالم بالظاهر والباطن فلايجوز ان يحكم بعدالة امة الاويلزم انيكون عدلا حقيقة فوجب انيكون مااجمعوا عليه حقا والالكان باطلا وكذبا ومائلا عن التوسط فلايكون عدلا (وايضا وصفهم بالشهادة والشاهد اسم من يخبر بالصدق والكاذب لايسمى شاهدا على الحقيقة (قوله لاتجتمع امتى الخ) هذا استدلال بالسنة الى حجية الاجماع وتوضيحه ان الحديث علم لان اللام فى الضلالة للجنس لعدم القرينة على العهد ونفى الجنس يفيد العموم فالعمل بالعموم واجب مالم يدل عليه دليل الخصوص والحديث وان كان من الآحاد الاان الاحاديث التى تدل على عصمة هذه الامة متظاهرة بعبارات مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قدر بشر خلع ربقة الاسلام من عنقه الى غيرها من الاحاديث التى لايحصى كثرة فالقدر المشترك بين هذه الاحاديث متواترة لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف (قوله ومارآه المؤمنون) قاله حين سئل من الحميرة يتعاطاها الجيران (قوله لايختص قوما الخ) اشارة الى الرد الى ادلة القائلين باختصاص الاجماع بالصحابة اوبمن تقرر فى المدينة اوكان من عترة النبى صلى الله عليه وسلم فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام باقية الى آخر الدهر كما قال عليه السلام

و المستفاد من كلام فخر الاسلام ان الاجماع وان كان حجة ولكنه ليس بقاطع عندهم وشبهتهم ان كلواحد من العلماء والمجتهدين يحتمل انيكون مخطئا فانضمام المخطىء الى المخطىء لايكون الامخطئا ولايدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات مع عدم القوة فى كل واحد من الشعرات فقولهم خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول كما ستقف بجملتهم انشاء الله صدق الاصول

(وكل من سمع هذه الاحاديث يعلم بالضرورة ان قصده عليه السلام تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطاء كما علم بالضرورة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم من آحاد نقلت عنهما صدق الاصول

لاتزال طائفة من امتى على الحق الى ان يقوم الساعة فلوجاز الخطأعلى اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين (قوله وقيل انقراض العصر الخ) ومعنى انقراض العصر موت جميع اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم وهوليس بشرط عند اصحابنا الحنفية رحمهم الله لانعقاد الاجماع ولالكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهب الشافعى ره (قوله لاحتمال رجوع البعض) ولان الاجماع باستقرار الآراء وهو لايثبت الابالانقراض اذقبله وقت التامل فكان الرجوع محتملا ومع الاحتمال لايثبت الاستقرار والجواب ان ادلة حجية الاجماع من النصوص عام فاشتراط الانقراض زيادة على النص ولان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل

(وللاجماع مراتب واعلى مراتبه اجماع الصحابة نصا) فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كمايكفر جاحد ماثبت بالكتاب اوبالمتواتر لانه لاخلاف فيه كاجماعهم على خلافة ابى بكر رضى الله عنهم لانه اجماع لاخلاف لاحد فى صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ثم الذى نص البعض وسكت الآخرون لان السكوت فى الدلالة دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة الخبر المشهور من الحديث (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فهو بمنزلة الخبر الواحد فى كونه موجبا للعمل دون العلم

(قوله وللاجماع مراتب) اى الاجماع فى نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فى القوة والضعف واما باعتبار الوصول الينا فهو اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد (قوله ثم الذى نص البعض) وهذا دون القواطع لوجود الاختلاف فى كونه حجة قطعية اوفى كونه اجماعا فلا يخلو عن نوع شبهة فيكون اجماعا مستدلا عليه دون الاجماع القطعى لكنه مع هذا مقدم على القياس (ونقل عن الشافعى ره انه ليس باجماع ولاحجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابى بكر القلانسى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المتكلمين وقدمر الجواب عليهم (قوله ثم اجماع من بعدهم) يفهم منه انه مؤخر عن الاجماع السكوتى فيرد عليه ان السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون السكوت اعلى درجة من التنصيص (ويمكن الجواب عنه ان سكوت الصحابة يجوز انيكون مقدما عن تنصيص الآخرين لمكان شرفهم وقوة فضلهم فى الديانة (قوله بمنزلة الخبر المشهور) حتى لايكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة التى هى فى معنى النسخ به (قوله ثم اجماعهم الخ) اى اجماع من بعد الصحابة على حكم وصورته مااذا اختلف اهل عصر فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم فاختلفوا فى هذا انه هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده ام لافذهب اكثر اصحاب الشافعى ره وعامة

اهل

اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت (واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم انه لايمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة (وقال بعضهم فيه اختلاف فعند الحنفية ره يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لايمنع وادلة الكل مذكورة فى المطولات (قوله فهو بمنزلة الخبر الواحد) قال فى التقرير فيجب العمل به بشرط ان لايكون مخالفا للاصول (وقال فيه ايضا والنسخ فى الاجماع جايز بمثله متى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى لابالظنى والظنى ينسخ بهما فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على حكم آخر بعد مدة يكون الثانى ناسخا للاول ولو اجتمع القرن الثانى على خلافهم لايجوز لانه لايصلح ناسخا لكونهم دون الاول انتهى ملخصا

(واختلاف الامة على اقوال اجماع على ان ماعداها باطل) خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول آخر لايدل على نفى القول الاخر (ونقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لايعدو اقاويلهم لانهم اجتمعوا على حصر الاقوال فى الحادثة اذ لايجوز ان يظن بهم الجهل (وقيل هذا) اى الاجماع (فى الصحابة خاصة) لما لهم من الفضل والسابقية ولكن ماذكرنا من المعنى لايفصل بينهم وبين غيرهم

(قال واختلاف الامة آه) يعنى ان الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم من المجتهدين اذا اختلفوا فى حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على ان لاقول فى هذه الحادثة سوى هذه الاقوال نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين (وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد (واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احدها وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث (قوله لما لهم من الفضل والسابقية) ولايجوز ان يظن بهم الجهل اصلا (واختار بعض المتأخرين فى هذه المسئلة تفصيلا وصححه بعض الشارحين وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فالقول بالاكتفاء بالاشهر خلاف ما اجمعوا عليه ويسمى هذا اجماعا مركبا وان لم يستلزم رفع ما قالوا جاز القول الثالث كما فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فالقول بثلث المال فى صورة الزوجة وثلث الباقى فى الزوج كما قاله ابن سيرين لايخالف الاجماع المركب من المذهبين بل يخالف احدهما فى صورة وللاخر فى الاخرى ورد هذا التفصيل فى التوضيح بان هذا غير مضبوط فلابد له من اصل كلى ولايجوز الحكم ببطلانه مطلقا ايضا لان التمسك بالاجماع المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور فى المناظرات وكون القول الثالث مستلزما لا بطال

واعلم انا اشرنا فى صدر المبحث ان الكلام فى الاجماع من ستة اوجه فدبين الشارح ره خمسة منها وبقى السادس وهو بيان السند والنقل والمراد من السند السبب الداعى الى تحقق الاجماع ومن النقل سبب ظهوره الينا فلابد من بيانهما ايضا ولو اجمالا فنقول وبالله التوفيق الجمهور من الفقهاء على ان الاجماع لايجوز الاعن سند من الدليل او من الامارة لان الحكم فى الدين بلا دليل خطاء لان الاجماع لايعتبر الامن العدول ولايتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص على ان اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام ومن الناس من جوز انعقاده لاعن دليل بان يوفقهم الله تعالى اختيار الصواب بالالهام اليهم علما ضروريا بذلك الامر واستدلوا على ذلك انه لاحاجة الى الاجماع بعد وجود الدليل والاجماع انما يصار اليه ضرورة عدم النص ولذلك لم يقع فى حياة النبى صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وسلم واجابوا عنه ان حال الامة لايكون اعلى حالا من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لايقول الامن وحى ظاهر او خفى او استنباط من النصوص والامة اولى ان لايقول الاعن دليل لانهم عدول بالنص فلا يتصور منهم الحكم جزافا وان الفائدة من الاجماع جعل الحكم قطعيا (ثم القائلون بالسند ذهب جمهورهم الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس الخ
صدق الاصول

ما اجمعوا عليه مما اتفق عليه الخصم فى عدم جوازه لكن الاختلاف فى تحققه فى جميع الصور واورد فيه تفصيلا آخر فراجعه

(باب القياس) وهو فى اللغة التقدير يقال قيس النعل بالنعل اى قدره به (وفى الشريعة (ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر) وانما اتى بلفظ الابانة دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من جناب من لا يظهر على غيبه احدا وانما القياس الابانة والاظهار فقط وفى كل واحد من اجزاء التعريف احتراز عن شئ يعلم بالتامل

(قوله التقدير يقال قيس آه) ويقال ايضا قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمى الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء وبعلى اصطلاحا بعلى يقال قاس عليه بتضمين معنى الابتناء وتقدير الشىء بالشىء عبارة عن الحاق احدهما بالآخر وجعله مثله (قوله اى قدره به) وجعله مساويا للاخر (قوله ابانة مثل آه) هذا التعريف منقول عن الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله قالوا وعليه الاعتماد وعدل عن تعريف صاحب المنار وهو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة لان تصوير الفرع والاصل لايمكن بدون معرفة القياس لان الفرع هو المقيس والاصل هو المقيس عليه فلزم الدور وان امكن دفعه بالتغيير لكن التعريف بما لا يرد ابتداء اولى (قوله لان الاثبات من جانب من آه) اى المثبت للحكم هو الله سبحانه ولذلك قالوا ان القياس مظهر لا مثبت (واعترض عليه بان القياس لما كان مظهرا فكيف يصح تفسيره بالابانة اى الاظهار ويمكن ان يجاب بان من هذا قبيل قولهم جد جده هكذا فى قمر الاقمار اقول ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب والسنة الا ان استعماله تنبئ عن كونه فعل المجتهد فالتعريف بالابانة نظرا الى هذا ومن نظر الى الاول عرفه بانه مساواة احد المذكورين للاخر فى علة حكمه وجعل الابانة المذكورة من ثمرته (قوله احتراز عن شئ آه) فالابانة قد بينه الشارح ولفظ المثل فى الموضعين احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ فى غيره بعلته لايكون الا بالانتقال (ولان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين ولفظ المذكورين عن عدم تحقق القياس بين المعدومين ولفظ العلة اى العلة الجامعة بين الاصل والفرع وهى المعنى المستنبط من النص بالاجتهاد كعلة حرمة الربوا الا انه يدخل دلالة النص ولعله لم يبال عن دخوله لجواز انيكون هذا التعريف على رأى من جعل دلالة النص قياسا

كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب صدق الاصول

ومن اراد خروجه من التعريف قيد العلة بكونها غير مدرك بمجرد اللغة لان العلماء اتفقوا على الفرق بين دلالة النص والقياس وفرقوا بينهما ان كانت وجود لعلة فى الاصل مما يدرك بغير اجتهاد بل يدركه كل من يفهم معناه اللغوى فهو دلالة وان كانت مما يدركه بالاجتهاد والاستنباط فهو قياس صدق الاصول

(وهو حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون (وحديث معاذ رضى الله عنه مشهور وهو انه عليه السلام قال حين وجهه الى اليمن بم تقضى يامعاذ قال بكتاب الله جل وعلا قال النبى عليه السلام فان لم تجد فى كتاب الله

تعالى

تعالى قال بسنة رسول الله عليه السلام قال النبى عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال النبى عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى رسوله وكذا اوصى عليه السلام لابى موسى وابن مسعود (واما المعقول فهوان الاعتبار واجب وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله فى الجزاء اذ الاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى المعلول

(قوله وهو حجة نقلا) انما اورد الحجة على كون القياس دليلا يتعبد به لوجود المخالفين فيه وهم الشيعة وبعض الخوارج والنظام وداود الظاهرى وجماعة من المتكلمين وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا فى الابانة وبقوله عليه السلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما وحدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم وفى رواية فقاسوا مالم يكن بما قدكان فضلوا واضلوا (والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما فى الكتاب ولا يكون مباينا له اذ ليس فى الكتاب كل الاشياء جليا بل يكون البعض خفيا لا يدرك الا بالتأمل فالقياس يظهره فلا يكون مباينا (وعن الثانى ان قياس بنى اسرائيل لم يكن الا للتعنت والفساد وقياسنا لاظهار الحكم وقال المحقق ابو النصر القورصوى يحتمل معنى الحديث اى فقاسوا مالم يكن التطلع عليه بعقولهم من حقايق الذات واسرار الصفات على ما كان لهم ادراك ونيل من طرق العبادات واحوالها ودقايقها كما هو صنيع الفئة المتكلمة من هذه الامة فضلوا بالاشتغال بما ليس لهم واضلوا غيرهم لاعتقادهم عصمتهم عن الزيغ والضلال وفى الرواية الاولى فافتوا برأيهم يحمل على انهم افتوا باهوائهم جزافا بغير التفكر والاجتهاد فى معانى النصوص فضلوا عما يكون حجة واضلوا غيرهم بالتقليد واتباع آراء احبارهم انتهى (قوله فاعتبروا يا اولى الابصار) وجه التمسك ان الاعتبار المأمور فى هذه الآية امامن العبور بمعنى المجاوزة وفى القياس ايضا عبور من حكم الاصل الى الفرع فيكون داخلا تحت الامر (واما رد الشىء الى نظيره ورد الشىء الى نظيره هو المعنى بالقياس والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل الاتعاظ بالفرق الماضية والقياس فى الامور الشرعية فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم يتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولى الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى عن المقيس عليه الى المقيس والاية وان كانت مسوقا للاول فى حق العقوبات فكان دلالته على الاتعاظ بعبارة النص كذلك يدل على وجوب القياس فى الاحكام الشرعية (قوله وقوله تعالى ولقد علمتم الخ) اى فهلا تتعظون وتعتبرون بالخلق الاول على بعثكم وخلقكم فى النشأة الاخرة بان يعتبروا ان الله تعالى الذى خلقنا فى بطون امهاتنا ونحن لسنا بشىء فهو قادر على ان يبعثنا فى الآخرة قال فى الكشاف وفى هذا دليل على صحة القياس حيث جهلهم فى ترك قياس النشاة الاخرة على الاولى انتهى (قوله وحديث) اى معروف بين الاصوليين حتى قالوا انه خبر مشهور (ونقل عن الامام الغزالى رحمه الله هذا الحديث

قال العلامة ابو النصر عبد النصير القورصوى واعلم ان العقل والرأى اشرف ما اعطينا من النور وعليه مدار سعادة الدارين ولكنه انما اعطى لدرك طريق العبادة وانتظام المعاش وامتياز صحيحها عن فاسدها لا للتصرف فى حقايق الصفات ولطايف الذات اذ لا يدركها العقل والوهم بل هى فوق العقول والاوهام ولا يجرى فيها على ترتيب المعقول ولا يقاس هى بقياس المعقول (وانما صحة التوحيد باثبات الذات والصفات التى جأت بها السنن ونطقت بها الاخبار مع نفى التشبيه والماهية ونفى الجنس والكيفية ثم سكون القلب وطمانينة العقل الى الايمان بهذه والتسليم لهذا ولذلك قال السلف اجعل اساس امرك كله على الايمان والتقوى حتى يتبين لك الامور واياك وان تنخدع فان الشبه لا تظهر الا بصورة البراهين وليس يختلف اهل الايقان والعرفان بحمد الله سبحانه فى جميع ماذكرناه فنقول معنى قوله عليه السلام الخ منه سلمه الله

لا يقال انه يناقض قول الله تعالى مافرطنا فى الكتاب من شىء اى ما تركنا فكل شىء فى القرآن فكيف يقال فان لم تجد فى كتاب الله لان عدم الوجدان لا يقتضى عدم كونه فى الكتاب صدق الاصول

تلقته الامة بالقبول والمشهور عند عدم المخالف والطاعن كالمتواتر معنى وهذا استدلال بالحديث وللايماء الى قوة هذا الحديث ذكر الشارح استقلالا ولم يعطف الى ما قبله من الايات (قوله اجتهد برأيي) اى اجرى حكم كتاب الله وحكم سنة رسوله فيما لم توجد فيه بملاحظة العلة المشتركة (قوله فقال رسول الله) فلم ينكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى عليه (وكفى باتفاق الصحابة والتابعين ومن بعدهم على التمسك بالقياس الى زمان المخالفين والعادة قاضية باستحالة اتفاقهم مع اختلاف مذاهبهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا يكون حجة من غير ان ينبه احد على فساده وبطلانه فكان ثابتا ايضا بالاجماع (قوله واما المعقول) قال فى بعض الحواشى المراد بالمعقول ما هو ثابت بدلالة النص اذ يعلمه كل من يعرف اللغة وسيجيء بيانه انشاء الله (قوله وهو التامل) الخ وانما فسر الشارح الاعتبار بالتأمل وان كان الظاهر منه قياس انفسنا الى انفسهم فى استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب ليكون اثبات حجية القياس بهذه الاية من طريق دلالة النص وهو مرادهم من المعقول والا يلزم اثبات القياس بالقياس (قوله من المثلات) المثلة العقوبة وكاريست كه بدان عبرت كيرند كذا فى الاقمار فالمراد منه العقوبات التى ورد على بنى النضير من القتل والجلاء وكذلك كلما ذكره الله تعالى قصص السوالف لغرض هذا الاعتبار (قوله باسباب نقلت عنهم) من العداوة وتكذيب الرسول ونقض عهدهم معه (قوله اذ الاشتراك فى العلة الخ) كالتأمل فى موارد النصوص لاستنباط المعنى الذى هو مناط الحكم لنعتبر ما لا نص فيه مما فيه نص وذلك المعنى هو العلة المشتركة وهى ان كان مما يدرك لغة فهو دلالة النص وبيانه فى هذه المسئلة ان الله تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولى الابصار اى اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله ترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا وجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار القضية الكلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب فاذا ثبت هذه القضية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء فانه للتعليل وضعا فيكون مفهوما من حيث اللغة فيكون دلالة نص لا قياس حتى يلزم الدور فان كون وجود العلة مستلزما لوجود حكمها المستفاد من وضع الفاء امر يدرك بغير اجتهاد بل يدرك بطريق معانى الالفاظ الموضوعة كما ان دلالة الاف على التضجر دليل على كون علة الحرمة الاذى ووجوده فى الضرب دليل على الحكم بحرمته ايضا دلالة

ولما كان للقياس شروطا واقتضى الشرط التقديم شرع فى بيانه وقال (وشرطه ان لا يكون المقيس عليه مخصوصا بحكمه) والباء لمعنى مع والضمير راجع الى المقيس عليه وفى (قوله

بنص

بنص آخر بمعنى السببية يعنى شرط القياس ان لايكون المقيس عليه اى الاصل مخصوصا بالحكم الوارد عليه بسبب دليل آخر على اختصاصه به مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فهذا حكم على قبول شهادة الفرد لكنه مختص بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بدلالة نص آخر على اختصاص ذلك الحكم به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعات العدد فى الشهادة لزم منه نفى قبول شهادة الفرد ثم اذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به ولايتجاوز غيره ومثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حل تسع نسوة اكراما له عليه السلام يعنى لايقاس عليه فى جواز الزيادة على الاربع لاختصاص ذلك الحكم به عليه السلام بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لايقال ان ذكر الشىء لاينافى ماعداه لانانقول ان السكوت فى محل البيان يوجب الحصر لماعرف من قاعدة الاصوليين

(قوله ان لايكون المقيس عليه) لم يقل ان لايكون الاصل ايذانا بانه اراد بالاصل المقيس عليه لوقوع الاختلاف فى معنى الاصل كما سيجيىء عن الشارح (قوله مخصوصا بحكم) اى منفردا بذلك الحكم فان الباء دخل على المقصور فيكون المعنى ان لايكون المقيس عليه وهو محل الحكم كخزيمة مثلا اختص عليه حكم جواز الانفراد بالشهادة فيكون منفردا بذلك الحكم (قوله قوله عليه السلام من شهد) مثال للمحل المخصوص بالحكم فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره ولذلك سمى به ذو الشهادتين لاختصاصه من بين الحاضرين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلايقاس عليه (وانما اشترط هذا لئلايكون القياس مبطلا للنص واختص خزيمة بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهم جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام فى افادة العلم بمنزلة العيان (قوله ومثل رسول الله) اى مثل اختصاص المقيس عليه بالحكم مثل اختصاص الرسول فانه عليه السلام محل حكم جواز الزيادة على الاربع كما ان خزيمة محل حكم جواز شهادة الفرد (قوله بقوله تعالى فانكحوا) يعنى ان اختصاص ذلك الحكم ثابت بسبب قوله تعالى فان ذلك الاية تدل على عدم جواز زيادة الاربع فكان تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعا من خصائصه عليه السلام كرامة له وتشريفا لحرمته لان اباحة النكاح اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لايملك العبد الاتزوج اثنين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة اكراما له فلم يصح تعليله وتعديته الى غيره كما فعله الروافض فانهم جوزوا نكاح التسع اقتداء به صلى الله عليه وسلم لئلايلزم ابطال الكرامة وقولهم كرامة فى الموضعين اشارة الى الفرق بين كون الحكم مخصصا كرامة فهو يوجب انقطاع شركة الغير سواء كان مثله اوفوقه فى الفضيلة فلايجوز تعديته اليه لابطال معنى الكرامة

(واعلم ان الاصل عند اكثر علماء الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند البعض الاصل هو الدليل

وقصته ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن فانكر الاعرابى استيفائه وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى ولم يحضرنى احد فقال خزيمه رضى الله عنه انا اشهد يارسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام فكيف تشهد لى ولم تحضرنى فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلانصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمه الخ صدق الاصول

الدال على الحكم كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل والفضل ربا فكان الاصل هو الدليل عندهم وعند طائفة الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص والكل واحد فى المعنى وكان النزاع راجعا الى اللفظ لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها

(قوله واعلم) ومعرفة معنى الاصل والفرع وبيان ماهو المراد منهما محتاج اليهما فى علم الاصول لكثرة دورانها فى هذا الباب (قوله كان الاصل هو البر) قيل الاشبه انيكون الاصل هو المحل لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالايفتقر الى غيره وهذا المحل محكوم عليه فى الحكم والحكم محتاج الى المحكوم عليه المحتاج اليه حكم الفرع فكان المحل اصل الاصل واما الفرع على هذا القول هو المحل المشبه وهو الارز فى هذه المسئلة (قوله وعند البعض هو الدليل) وهو مذهب المتكلمين لابتناء حكم الفرع على هذا الدليل وعلى القول الثالث الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه يعنى به حرمة الفضل فى بيع الحنطة بالحنطة والفرع حرمة الفضل فى بيع الارز لانه حرمة يبتنى على الحرمة فى الحنطة (قوله الحنطة بالحنطة آه) امامرفوع اى بيع الحنطة بالحنطة بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وخبره مثل اى بيع مثل بمثل وهذا وان كان اخبار او الاخبار من الشارع اجرى مجرى الامر على التأكيد والباء للمقابلة

ولما فرغ من الشرط الاول شرع فى الثانى وقال (وان لايكون الاصل) اى حكم الاصل والمضاف محذوف (معدولا به عن القياس) الضمير فى به راجع الى الاصل والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل فيكون المعنى ومن شرطه ان لايكون حكم الاصل عادلا اى مائلا عن سنن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم فى الفرع بالقياس على الاصل فمتى ثبت حكم النص فى الاصل على خلاف القياس الشرعى لم يجز اثباته فى الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الاصل وينفيه فلايستقيم اثباته به كالنص النافى لحكم لم يجز اثباته به مثل بقاء الصوم مع الكل والشرب ناسيا فانه ثبت مخالفا للقياس بقوله عليه السلام انت على صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك اذ القياس ان لايبقى

(قوله معدولا به) والعدول عن القياس امابان لايدرك العقل علته وحكمته فى حكم الاصل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ونصابها اويكون حكم الاصل مخرجا من سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة (قوله راجع الى الاصل) وفيه ايضا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه (قوله عادلا اى مائلا) الظاهر انيكون تفسيره هكذا ان لايكون حكم الاصل مائلا عن سنن القياس لان حرف الجر يجعل متعديا فيجوز اشتقاق اسم المفعول عن الميل قال فى التلويح ولايبعد ان يجعل من العدول وهو الصرف فيكون متعديا انتهى فيكون حاصل المعنى ان لايكون حكم الاصل مصروفا عن سنن القياس

اورد عليه انه لايتفرع على المحل حكم الذرة مالم يثبت الحكم منه اجيب عنه مالم يثبت الحكم لايسمى اصلا ايضا (وقيل كونه اشبه لمتابعة الجمهور وموافقة الجمهور وان كان تقليدا لكن تقليد الجمهور اشبه صدق الاصول (وامامنصوب اى بيعوا الحنطة بمقابلة الحنطة وهو المختار عند الجمهور لانه اظهر فى ايجاب شرط المماثلة وقوله مثلا بمثل حال من المفعول اى بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين فى الكيل لان الحنطة مكيل والمقابلة يدل بيع الحنطة بالكيل والحال بمنزلة الشرط كما فى قولهم انت طالق راكبة معناه ان ركبت فانت طالق ولفظ الامر يدل على الوجوب والبيع فى نفسه امر مباح فيرجع وجوب الامر الى الحال الذى هو بمنزلة الشرط فيكون حاصل معنى الحديث وجب علكم بيع الحنطة بشرط التسوية والمماثلة صدق الاصول

قوله

Digitized by Google

(قوله فانه ثبت مخالفا) لان القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لا يبقى مع ضده ومنافيه والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم الا يرى انه لو اتلف مال انسان ناسيا او ترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكنه ثبت حكم النسيان بالنص (قوله انت على صومك) عبارة الحديث فى سائر الشروح والحواشى اتم على صومك فانما اطعمك آه ويدل على هذا ايضا الابحاث التى يتعلق على الاتمام فلعله وقع ضمير الخطاب من قلم الناسخ

الصوم لزوال ركنه وهو الكف عن شهوتى البطن والفرج واذا ثبت هذا الحكم للنص بهذا النص من الناسى على خلاف القياس لا يقاس عليه الاكل والشرب خطاء او مكرها لما قلنا آنفا والحاق مواقعة الناسى وما فى معناها بالاكل والشرب فى بقاء الصوم ليس بالتعليل وانما هو بدلالة النص لان كل من سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم ان الناسى غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد

(قوله لزوال ركنه وهو الكف) آه لقوله عليه السلام الفطر مما يدخل فيقتضى ان يفسد الصوم بالاكل نسيانا (قوله والحاق مواقعة الناسى آه) جواب عن سوءال مقدر تقديره انكم قد تركتم هذا الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا والحال انه ليس من فرده (قوله لان كل من سمع آه) وهذا بيان تحقق معنى دلالة النص فى هذه المادة وهو كون العلة المشتركة ثابتا فى الاصل والفرع معا ومدركا بمجرد التامل على الموضوع له اللفظ والعلة المشتركة فيهما عدم الجناية وعدم هتك حرمة الصوم بقرينة اضافته الى الله تعالى والوقاع مثله فى تحقق تلك العلة لانهما متساويان من كل وجه لا يفترقان الا فى مجرد الاسم اى متساويان فى حكم الصوم صحة وفسادا لدخولهما تحت خطاب واحد لان الله تعالى منع عن هذه الثلاثة بقوله اتموا الصيام الى الليل بعد تجويزها بقوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا واذا تحقق عدم جنايته فى حق الاكل والشرب نسيانا علم عدمها فى الوقاع نسيانا ايض ونظايرها كثيرة

(وشرطه الثالث) (ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره) اى نظير ذلك الاصل (ولا نص فيه) اى فى الفرع (واعلم ان لهذا الاصل من الشروط ستة قيود كل منها احتراز عن شيء ويصلح ان يكون كل منها شرطا مستقلا للقياس فى الحقيقة ومع ذلك جعله شرطا واحدا اشارة الى رجوع الكل منها الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين اذ هما ليسا من التعدى بل من شروطه فنقول اما القيد

Digitized by Google

القيد الاول فكون مثل حكم الاصل متعديا اشار اليه بقوله يتعدى و احترز به عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لايجوز عندنا خلافا للشافعى ره

(قوله ستة قيود) والمستفاد من المنار اربعة وبعض الشراح عدها خمسة وترك منها التعدية اذ التعدية هى الشرط المقيد بالقيود المذكورة لاقيد له ولكل وجهة (قوله الى تحقق التعدى) لان نفس التعدى ثمرة القياس واحكامه المترتبة عليه وما جعل قيدا فى هذا الشرط فهو تصور التعدى (قوله فكون مثل حكم الاصل) زاد المثل لان نفس الحكم لايتعدى غيره كما سبق حاصله العلم بان الشارع قد اعتبر العلة فى غير مورد النص فلا تكون مقتصرا على مورد النص فقط (قوله بالعلة القاصرة) اى المخصوصة على مورد النص وهذا الخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة او ثابتا بالاجماع فيجوز عليتها اتفاقا كالثمنية فى الذهب والفضة فانها مقتصرة فيهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا فلا يصلح ان يجعل علة لحرمة الربو العدم تعديته الى غير مورد النص (قوله خلافا للشافعى ره) ولذلك جعل علة حرمة الربوا فى الحجرين الثمنية وحاصله على ما فى شرح اصول فخر الاسلام ان التعليل عند الشافعى لالاثبات الحكم فى الفرع بل لثبوت الحكم فى المنصوص حكما معللا والتعليل عنده نوعان نوع يتعدى فى غير المنصوص عليه فيسمى قياسا ونوع لايتعدى الى غيره بل يجعل المنصوص معللا ويسمى تعليلا اذ لاينحصر فايدة التعليل الى التعدية بل يجوز انيكون فايدته جعل الحكم اقرب الى القبول وحصول الاطمئنان وغيره (وعندنا ان الحكم فى الاصل ثابت بالنصوص سواء كان معللا ومعقول المعنى اولا وليس للعبد بيان احكام الله تعالى وان المقصود من التعليل ليس الاتعدية مثل حكم المنصوص الى غيره بالعلة المشتركة فلايجوز انتكون قاصرة فعلى هذا قد علم ان جعل التعدية قيدا احترازيا عن المعلل بالعلة القاصرة لم يكن له ثمرة حاصلة فلعل غرض الشارح بيان الاختلاف بين الحنفية والشافعية فى تعلل الاحكام بالعلة القاصرة اذ لم يتعرض له المص ره وسائر المصنفين قد وضعوا التلك المسئلة فصلا برأسها

(قال فى التوضيح هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير فى التعلل عند ابيحنيفة ره وعلى الاكتفاء بالاحالة عند الشافعى ره ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه وان لم يكن كذلك لايدرى ان الشارع اعتبره اولا وعند الشافعى ره لما كان مجرد الاحالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص (وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى ام فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار بعلية الوصف القاصر الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص لقوله عليه السلام حرمة الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر انتهى ملخصا صدق الاصول

والقيد الثانى انيكون المتعدى حكما شرعيا احترز به عن اللغة اذ هى لايجرى فيها القياس فلايجوز التعليل لاثبات الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعى يعنى لايقال الزنا سفح ماء محرم فى محل محرم وهذا المعنى موجود فى اللواطة فتكون زنا فيجرى عليه حكم الزنا (والقيد الثالث انيكون الحكم ثابتا بالنص احترز به عن الفروع اذ لو كان فرعا لآخر لايجوز القياس عليه ويجوزه بعض الشافعية

(قوله المتعدى حكما شرعيا)على معنى انه يشترط كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان

حسيا

حسيا اولغويا لم يجز فلو قيل النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا او كما يسمى خمر الغة كان باطلا ومبناه على ان القياس لايجرى فى اللغة فلا يجوز اطلاق الخمر على مايتخذ من العسل او الحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد فى مخامرة العقل

(قوله احترز به عن اللغة) وكذا الاسماء الشرعية كاسم الصلوة والزكوة وغيرهما لانه يشترك فيه كل من يعرف اللغة ويعرف احكام الشرع ومايكون بطريق الاستنباط لايعرفه الا القايس فتبين انه لايجوز اثبات الاسم بالقياس سواء كان لغويا اوشرعيا (قوله اذ هى لايجرى فيها القياس) لانه قد لايراعى المعنى فى الوضع كوضع الفرس ونحوه وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لاتطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا فى التوضيح فاذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لايصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة (وهذا عند الجمهور وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى ر وجماعة من اهل العربية انه لايشترط انيكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات (قوله لانه ليس بحكم شرعى) وانما هو من الاسماء وانما يحد عندهما بدلالة النص لابالقياس اذ لاقياس مع اللغة (قوله ثابتا بالنص) اى لايجوز انيكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه لو اتحد العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا لعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شىء آخر على الذرة فان وجد فيه ذلك العلة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم كذا فى التلويح

قالوا انا راينا ان عصير العنب لايسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال ذلك الاسم والدوران يفيد غلبة الظن بان العلة لذلك الاسم هى الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة فى النبيذ غلبت على ظننا انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام وحكمنا ايضا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم آية التحريم واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه وكذا ساير الاشربة المسكرة لعموم العلة (والجواب ان العرب ان عرفتنا ان وضع اسم الخمر مثلا للمسكر والمعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم بما لم يقولوا وان عرفتنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم اى بسماعه منهم لابقياسنا صدق الاصول

(والقيد الرابع انيكون المتعدى بعينه من غير تغيير احترز به عما يوجب تغييرا فى الفرع اذ لو وقع فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لايكون الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل فلا يجوز القياس (والقيد الخامس انيكون الفرع نظير الاصل فى اللغة والحكم احترز به عما لايكون نظيره فيهما اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم فى الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل (والقيد السادس ان لايكون فى الفرع نص احترز به عما يوجد فيه نص فلا يخلو من انيكون حكم القياس موافقا لحكم النص او مخالفا وكلاهما لايجوز لخلو الاول عن الفايدة وبطلان الثانى

(قوله من غير تغيير) والمراد ان لايغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او نحو ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع (قوله لايكون الثابت فى الاصل الخ) بل كان اثبات حكم آخر فى الفرع ابتداء غير

الحكم الثابت فى الاصل مثاله قياس ظهار الذمى بظهار المسلم بعلة كونه اهلا للطلاق كالمسلم وهذا لايصح عندنا فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان فى الكفارة معنى العبادة الايرى انها تؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة فصحة ظهار الذمى تغيير للحرمة المتناهية بحرمة مؤبدة غير متناهية

(قوله عمالا يكون نظيره فيهما) اوردوا فى مثال ذلك قياس الاكل خطاء فى حكم عدم الافطار قياسا على الاكل نسيانا وهذا لايصح لان عذر الخاطى دون عذر الناسى فان الخطأ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتراز والنسيان امر جبل عليه الانسان لاصنع له فيه اصلا ولايمكنه التحرز بوجه وعذر الخاطى لاينفك عن ضرب تقصير من عند نفسه لترك المبالغة فى التحرز والاحتياط (قوله لخلو الاول عن الفايدة) لان الحكم لماثبت بالنص لايجوز اضافته الى العلة وان كان مخالفاله هو باطل لان التعليل لايصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها بالنص فهو باطل ايض لانه اثبات زيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايض لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع (واختار مشايخنا رحمهم الله انه يجوز التعليل على موافقة النص من غيران يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع فى الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة فى حكم واحد وقد كثر فى كتب السلف التمسك بالنص والمعقول فى حكم واحد

وشرطه الرابع (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان) اى يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالرأى فى نفسه باطل سواء كان فى الفرع اوفى الاصل فان قلت القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلوكان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا المراد ان لايتغير المعنى المفهوم من النص لغة قبل التعليل به دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل (والتحقيق ان التنصيص على حكم الشىء لاينافى عمومه لكن ينافى خلافه وذلك مثل تعليل الشافعى ره فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك اى اشترط به قياسا على الكسوة والاطعام لغة جعل الغير طاعما لاما لكا وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل سواء حصل بالاباحة اوغيرها فلما علل بالتمليك تغير بعد التعليل ماهو المفهوم من النص قبله حيث لايخرج المكفر من عهدة الكفارة بمجرد الاباحة وهو باطل لانه لايجوز التعليل على وجه يغير حكم الاصل فى الفرع فلان لايجوز على وجه يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى

(قوله ان يبقى) اى فى الاصل المقيس عليه وقوله على ما كان متعلق بقوله يبقى اى يبقى على صفة مفهومة بنفس نص الحكم (قوله فى نفسه باطل) يعنى ان مرادهم ببقاء حكم النص

مطلق

وقال الشافعى ره ان الذمى يصح ظهاره كما يصح طلاقه كالمسلم لان موجب الظهار حرمة الزوجة والذمى من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وعدم كونه اهلا للصوم لايمنع صحة ظهاره كما اعتبر ابو حنيفة ره ايلاء الذمى فى حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة قلنا حكم الظهار فى حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل فى الفرع وهو باطل والايلاء طلاق مؤجل والذمى من اهل الطلاق صدق الاصول

(ومثال ما اجازه الشافعى ره اثبات زيادة لم يتعرض له النص تقييد الرقبة بصفة الايمان كما فى كفارة اليمين والظهار وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم اوكسوتهم او تحرير رقبة وقوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا قياسا بما ورد فى كفارة القتل وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة (قلنا ان اطلاق الرقبة فى نص كفارة اليمين والظهار يقتضى ان تكفر الرقبة الكافرة ايضا وتقييده بالقياس ابطال لاطلاق النص وهو لايجوز صدق الاصول

مطلق النص سواء كان تغييره فى الاصل او الفرع لا النص المعلل فى الاصل فقط ولذلك قيد بقوله فى نفسه فيكون دلالة على بطلان التغير مطلقا بطريق ابلغ فانه اذا ابطل المطلق بطل كل واحد من افراده اى فى جانب الاصل وفى الفرع (قوله باطل) لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال اذ لا فايدة فى القياس الا تعميم حكم النص وتعديته فى الفرع باظهار عموم العلة من مدلولات النص وليس فيه تغيير (قوله لانا فى عمومه) يعنى ان العموم ليس خارجا عن مدلول النص لغة اذ لم يصرح بما يدل على الخصوص مثاله ان تخصيص الحنطة وامثالها يجريان الربوا لاينافى جريان الربوا فى غير هذه الاشياء الستة بحكم التعليل وليس فى الاصل مايدل على الحصر فى هذه الاشياء الستة فقط (وقد اوردوا من جانب الشافعى ره على اشتراط عدم التغيير فى حكم النص نقضا فى عدة مسائل منها انهم قالوا انكم قد غيرتم حكم النص بالتعليل فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة فى القليل الذى لا يكال كما يوجبها فى الكثير الذى يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فلم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغيير الموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه (واصحابنا قالوا انما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه فى النفى اذا لم يكن مذكورا يثبت ويقدر على وفق المستثنى ما يجانسه من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر كان المستثنى منه بنوا آدم فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شىء يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شىء سوى الثوب مما يقصد بالامساك فى الدور يحنث وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء والمذكور فى صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يكون الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما يتناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة مثلا او نحوها بل وقع عما تضمن اللفظ من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة فى الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال ولا يتحقق هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساوات فى الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساوات والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بدلالة النص موافقا للتعليل اذ الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام والتعليل بالكيل يدل ايض على ان القليل ليس بمحل للربو افتوافقا

بناء على ان المراد بالتسوية التسوية الشرعية اذ الفاظ الشارع محمولة على معانيها الشرعية منه

ولما فرغ من بيان الشروط للقياس اراد ان يشرع الى بيان اركانه فقال (وركنه) اى

ركن القياس (ما) اى وصف مشترك بين الاصل والفرع (جعل علما) اى علامة وانما جعل هذا ركنا لان ركن الشيء مايقوم ذلك الشيء به ولاقيام للقياس الابالوصف المشترك بين الاصل والفرع وانماجعل علامة لان علل الشرع امارات على الاحكام لاموجبة له وانما الموجب له هو الله تعالى والمعنى ركن القياس وصف مشترك جعل علامة (على حكم النص مما) اى من بعض الاوصاف (التى اشتمل عليه النص) يعنى ان ماجعل علما على حكم النص ينبغى انيكون من الاوصاف التى اشتمل عليها النص امابصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس وامابغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الابق على العجز عن التسليم وانماقلنا من بعض الاوصاف لان جميع اوصاف النص لايجوز انيكون علة لانه لاتا ثير لكثير من الاوصاف فى الحكم (وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه) الضمير فى له وفى حكمه راجع الى النص وفى وجوده راجع الى ما والباء للسببية وفى فيه للفرع يعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع ولكون تفصيل هذا الباب خارجا عن القياس فى مثل هذا المختصر تركه المص وتركناه فاطلب فى المطولات

(قوله وركنه) وهولغة جانبه الاقوى كمافى قوله تعالى او آوى الى ركن شديد وركن الشيء جزءه الداخل فى حقيقته (قوله اى وصف مشترك) والمشهور ان الركن للقياس اربعة وهو الذى حسنه بعضهم مستدلا بان انعقاد القياس يتوقف عليها والذى صححه صاحب الميزان وفاقا لفخر الاسلام ان الركن هو الوصف الجامع مستدلا بان حكم الفرع ثابت بالقياس وماثبت به حكم الفرع ليس الا الوصف الجامع المسمى بالعلة وهوقول مشايخ سمرقند على مافى الكشف فحصر الشارح نظرا الى القول الثانى وقد مر مايتعلق بهذا المقام فى صدر المبحث فتذكر وكلام المص ره يوافق المشهور فاعتباره العلة ركنا لكونها اصل الاركان واعظمها كمافى الحج عرفة (قوله لان علل الشيء امارات على الاحكام) اشار به الى ان العلة علامة للحكم فى الاصل ايض كما ذهب اليه جمهور الاصوليين فيكون الحكم ثابتابه فى الاصل والفرع (وعند مشايخ عراق والقاضى ابى زيد ومتابيعهم ان الحكم فى المنصوص عليه ثابت بالنص لابالعلة فالعلة علم الحكم فى الفرع كذا فى شرح الاكمل والظاهر هو الثانى لان النص دليل قطعى واضافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانمااضيف الحكم فى الفرع الى العلة للضرورة حيث لم يوجد فيه النص (قوله من الاوصاف التى اشتمل الخ) وهذا الوصف يجوز انيكون وصفا لازما للمنصوص كالثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكوة فى الحلى فانها صفة لازمة للذهب والفضة فيجب الزكوة فى غير المصوغ للثمنية فى اصل الخلقة وهذه الصفة لاتبطل بصيرورتهما حليا (ويجوز انيكون وصفا عارضا جليا اى

ظاهرا

ظاهر الايحتاج الى تامل كالطواف فى حديث الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا كالقدر والجنس فى الربو او اسما او وصفا عارضا كالدم فى حديث توضیء وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والدم اسم فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار على اعتبار صفة الخروج وهو صفة عارضة فيتعلق الانتقاض بهذين الامرين (قوله واما بغير صيغته كاشتمال آه) فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من انيكون ثابتا به صيغة اوضرورة فالنهى عن بيع الابق معلول بالجهالة اى بجهالة المبيع لانه غائب من الاعين غير معلوم حاله من السلامة وغيرها اوبالعجز عن التسليم وليس فى النص ولكنه ثابت بالنص او المنصوص عليه اقتضاء (قوله لايجوز انيكون علة) حتى اختلفوا فى جواز التعليل بالمتعدد فقال بعض الاصوليين ومنهم الاشعرى رحمه الله لايجوز التعليل الابوصف واحد لاتركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة زايدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل وجوزه جمهور العلماء مستدلين بالوقوع على الجواز كالدم والانفجار فى حديث المستحاضة وكالجنس والكيل فى الربوا (قوله لاتاثير بكثير من الح) قال فى نسمات الاسحار اعلم انه لاخلاف ان جميع اوصاف النص لايجوز ان يجوز ان تكون علة لان جميعها لايوجد الافى المنصوص عليه فيؤدى الى سد باب القياس واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل بكل واحد من الاوصاف لانه لاتاثير لجميع الاوصاف فى الحكم (واتفقوا ايض على انه لايجوز التعليل باى وصف شاء من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم الدليل له مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لهما والمسالك الصحيحة النص والاجماع والمناسبة فالنص يصلح دليلا على العلة بلاخلاف سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اللام ظاهرة فى التعليل اوبطرق التنبيه والاشارة كقوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوى سهى رسول الله فسجد زنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع (وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تأ ثير لان العلل امارات والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط انتكون معقولة المعنى بل يشترط ان تتميز عن ساير الاوصاف بدليل قطعى اوظنى والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة الداير (وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لايصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدولا والمراد بصلاحه ملايمته اى موافقته ومناسبته للحكم غير ناب عنه اذا الاسلام عرفى عاصما للحقوق لاقاطعا لها انتهى قال الغزالى ره المراد بالتناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل

(وقال الشارح الاكمل قيل المراد من الجلى المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى صدق الاصول

(وكما جاء فى الحديث ان النبى عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم وهو معلوم بفقره واحتياجه وذلك ليس فى النص ولا فى المنصوص عليه لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتض عاقد او الفقر والاحتياج صفته فيكون ثابتا باقتضائه صدق الاصول

قال الاكمل والتحقيق فى الجواب ان الوصف مفردا كان اومتعددا لايكون علة الابعد ان علم بالدليل عليته فمعنى قولهم الوصف علة ان الوصف اذا علم ملايمته بموافقته للعلل المنقولة عن السلف وعدالته بالاحالة اوالتأثير والمناسبة يكون علة وحينئذ لافرق بين كونه مفردا اومتعددا صدق الاصول

كما اذا دعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعائه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعائه بذلك الاسم هو سبب الغضب صدق الاصول

الذى هو مـلاك التكليف واختلفوا فى تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهـو انيكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى جنس ذلك الحكم فى موضع آخر نصا او اجماعا وبظهور اثره فى موضع من المواضع يتعرف عليته له كاثر الصغر فى ولاية المال فان العجز لما كان ملازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأى ووافر الشفقة مقامه فى التصرف فى ماله بالاجماع فكذلك يقام مقامه فى التصرف فى نفسه ايضا للعجز فيكون التعليل بالصغر فى ولاية الانكاح تعليلا بوصف مؤثر ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحه للحكم يحتمل انيكون منتقضا فلم يكن بد من العرض على الاصول فاذا سلم عن النقوض والمعارضات يثبت عـدالته وذلك لان الاصـول شهداء الله تعالى على احـكامه كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم فى حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتنـاع الاصـول عـن رده بمنزلـة العرض على الرسـول صلى الله عليه وسلم فى حال حيوته وسكوته عن الـرد (ووجه قول العامة ان طرق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بان يظهر الاثر فى محل مجمع عليه فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف (قوله وجعل الفرع نظيرا له بوجوده فيه) احترازا عن العلة القاصرة فانها لا يعتبر بها التعليل عندنا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وفايدة التعليل الاعتبار والتعدى الى الغير ويجوز عند الشافعى ره فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية فهى مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما وفايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ثم الشيخ الوالد سلمه الله ذكر مسئلة الاستحسان فى هذا المقام نقلا عن المحقق ابى النصر القورصوى وفصل كلامه بعده طويناه على غره مخافة الاطناب

وقال بعض اصحاب الشافعى ره عدالة الوصف يثبت بكونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاحالة على الاصول بطريق الاحتياط وقال بعضهم بل العدالة يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا فى ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدى اليه فعند عدم النص والاجماع يصار الى شهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الادلة كالتحرى جعل حجة فى باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبى صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد رضى الله عنه ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك فى صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة يحصل بالاحالة سابق الاصول

فصـــل هذا فصل بين مباحث القياس وبين مباحث القائس وانما عقب باب القياس بهذا اذ القياس لابد له من قائس فقال (وشرط الاجتهاد) وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته عند الاصوليين وهى عندهم بذل المجهود فى استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى) اى يحيط (علم الكتاب بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه) التى مر ذكرها من الخاص والعام وغيرهما ولا يشترط ضبطها بل يكفى انيكون عالما بموقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد بعلم الكتاب ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وقيل اقل من ستمائة آية (وان) يحوى (علم السنة بطرقها) السابقة والمراد ايض ما يتعلق به الاحكام وهى زايدة على الف على ما بين فى كشف الاسرار (وان) يحوى (وجـوه القياس) اى يحوى (مع شرايطه)

(قوله وانما عقب) آه لان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق

ذلك هو الاجتهاد فناسب ان يتم مباحث الادلة ببيان الاجتهاد (قال وشرط الاجتهاد) وهو فى اللغة بذل الجهد اى الطاقة فى امر من الامور (وقيل تحمل الجهد اى المشقة ولا يستعمل الا مافيه كلفة يقال اجتهد فى حمل الرحى ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة (قوله بذل المجهود آه) اى بذل الفقيه وسعه بان يكون مستغرقا فى تحصيل ظن بحكم شرعى (ومعنى استغراق الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحث من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استغراق غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى وخرج بذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى قطعى مثل الاركان الاربعة من الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الضروريات الدينية لان مبنى الاجتهاد على النظرية وهو يستلزم الظنية اوفى معرفة حكم غير شرعى والمراد من الفقيه من اتقن بمباديه بحيث يقدر على استخراجه من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل ولا من يحفظ الفروع الفقهية على ماشاع لان بذل سعيه فيه ليس باجتهاد (قوله ان يحوى) اى يحيط سواء كان حافظا عن ظهر القلب اولا (قوله اى مع معانيه) فالباء بمعنى مع او متلبسا بمعانيه فللملابسة (قوله لغة وشرعا) اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة اى الطبع واما شرعا فبان يعرف المعانى الموءثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحى والمراد بالكتاب قدر مايتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا العلم عن ظهر القلب وبعضهم شرطه لان الحافظ اضبط لمعانيه (قوله ووجوهه) الذى مر ذكرها من وجوه النظم ووجوه البيان ووجوه الاستعمال ووجوه الوقوف على المراد بمقابلاتها واقسامها (قوله ضبطها) اى ضبط الوجوه بحيث يقدر على تقرير كل الاقسام من غير رجوع الى الكتب والدفاتير (قوله علم السنة بطرقها السابقة) بان يعرف متن الحديث اى لفظه الدال على المعنى لغة وشريعة وسنده وهو طريق وصوله الينا من تواتر اوشهرة او آحاد وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها ثم هذه شرط للاجتهاد مطلقا وهو المستقل بالمذهب واما المجتهد المقيد فيكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (قوله والمراد مايتعلق به الاحكام) دون مايتعلق به المواعظ واحكام الاخرة ولا يلزم حفظها ايضا بل يكفيه انيكون عنده اصل صحيح بجمع احاديث الاحكام كالصحيحين وغيرهما (قوله ووجوه القياس) اى بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح (وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالف فى اجتهاده فلعل المصنف ترك اعتمادا على ظهور بطلان مخالفة الاجماع فالحاصل ان المجتهد

(ثم قيل ان الاجتهاد ثلثة اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول فاجتهاد المجتهد فى حق نفسه لما نزل به لان المجتهد لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحاجة اولم يوجد مجتهد آخر الثانى الاجتهاد عند ما نزلت حادثة واستفتى احد العلماء فان الجواب فرض على جميعهم وخص بفرضه من خص بالسؤال فان اجاب سقط الفرض عن جميعها وان امسكوا مع ظهور الجواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب والثالث الاجتهاد قبل نزول الحادثة او ان تستفتيه سائل قبل نزولها كذا فى شرح الاصول صدق الاصول

(وقال فى التلويح ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريقة اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرايط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة مايتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الغزالى انتهى صدق الاصول

من له حظ وافر من علم الاصول (واما عدالة المجتهد فيشترط لقبول قوله لان قبول قول الفاسق اثم في الديانات مطلقا قال بحر العلوم ولابد انيكون قصده معرفة الاحكام وتعليمها لا التعصب والشهرة والرياء والسمعة وان يكون ورعا خائفا منه تعالى وقت الاجتهاد فانه يبين الشرع وايده قوله بقول الشيخ الاكبر

(وحكمه الاصابة بغالب الرأى) حتى قلنا ان المجتهد يخطىء ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول الاشعرى والقاضى ابى بكر والغزالى والحاصل ان الحق فى موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لا فى العقليات الاعلى قول بعضهم ثم اعلم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض وهو اختيار الشيخ ابى منصور (والمختار انه مصيب ابتداء اى فى نفس اجتهاده بمعنى انيكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا ومخطىء انتهاء اى فى اصابة المطلوب

(قوله وحكمه) اى الاثر المترتب على الاجتهاد (قوله الاصابة) اى اصابة الحق اى الحكم الشرعى بجعل اللام عوضا عن المضاف اليه (قوله بغالب الراى) اى الظن الغالب بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وهذا الحكم باعتبار الغالب فان الاجتهاد قد يفيد القطع ايضا كما مر واما وجوب العمل بالاجتهاد فبطريق القطع وسيجىء بيانه (قوله حتى قلنا ان المجتهد آه) بناء على ان الحق فى موضع الخلاف واحد فى علم الله عند اهل السنة والجماعة يعنى ان الله تعالى فى كل مسئلة اختلف فيها المجتهدون حكما معينا فمن اصابه اصاب ومن اخطاء اخطاء ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة بمعنى ان كلهم مصيب فى العمل لا فى الواقع وعليه حمل مانقل عن ابيحنيفة ره ان كل مجتهد مصيب لا على مازعمت المعتزلة (قوله واحد عندنا وعندهم متعدد) مرادهم ان الحكم فى حق كل مجتهد فى كل مسئلة ما اصاب اليه رأيه وليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد فصار الحق متعددا ويسمون هؤلاء المصوبة واحتجوا بان المجتهدين كلفوا اصابة الحق بالنظر الى وسعهم لانهم كلفوا بالفتوى بغالب الرأى بقوله فاعتبروا وليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن التكليف به ولا يتحقق ذلك الا بجعل الحق متعددا فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كاستقبال القبلة لانه عند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات جازت صلوتهم وجاز تعدد الحقوق فى اناس مختلفين (ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد ففيه دليل على ان فى الاجتهاد صوابا وخطاء (والدليل المعتمد عليه اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء فى الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض فى الخطيئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس

(وقال بعضهم انه لم يكن فى الحادثة حكم متعين وقد وجد فيه مالو حكم الله فيها بحكم لما حكم الا به وهو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسره الغزالى بان لله تعالى فيها حكما متعينا عندهم اليه يتوجه الطلب ولكن لم يكلف المجتهد اصابته فلهذا كان مصيبا وان اخطاء
صدق الاصول

الا واحد

الاواحدا (والجـواب عن حجتهم ان المجتهدين ماكلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين فى الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب فى الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء (ولانسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف ولوتعدد لمافسد صلوة مخالف الامام عالما حاله ولوكان الكل صوابا لصح صلوته لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا (قوله لا فى العقليات) التى من اصول الدين فالحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هـو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذلايعقل حدوث العالم وعدمه وجواز روية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء (قوله الاعلى قول بعضهم) اى المعتزلة وهوابو الحسن العنبرى فان عنده كل مجتهد مصيب فى العقليات ايضا اى التى لايلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن واراد به نفى الاثم والخروج عن عهدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق ومال الاشعرية الى هذا المذهب كذا فى نسمات الاسحار (قوله ثم اعلم الخ) قد اختلف اهـل المقالة الصحيحة الذين قالوا ان الله تعالى حكما متعينا فى الحادثة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا فى ابتداء اجتهاده اى بالنظر الى الدليل وفى انتهائه اى بالنظر الى الحكم بان لايوافق حكمه على ماهو الصواب عند الله تعالى (وقال بعضهم بل هو مصيب فى ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ بالنظر الى الحكم هذا هو المختار عند الشيخ فخر الاسلام البزدوى وحمل عليه ماقال ابو حنيفة ره ان كل مجتهد مصيب لانه لما كان الحق عنده واحدا لايمكن ان يحمل على الاصابة بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرايطه (وفى تفسير المخطئ والمصيب اقوال ذكرها صاحب الاقمار مع مالها وما عليها ان شئت فارجع اليه

(واما عدم اعادة المخطئ صلوته لانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لان الكعبة غير مقصودة لعينها وانما المقصود وجه الله تعالى قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء فى قلبه من رجاء اصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقته على ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد ونحن نسلم لكم ان المجتهد مصيب فى حق العمل فكان دليلكم دالا على اصابة كل مجتهد فى حق العمل ولانزاع فى ذلك وانما النزاع فى اصابة الحق حقيقة والمسئلة لاتدل على ذلك صدق الاصول ٣ والمخطئ فيها كافر ان خالف على الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس على اختلاف فى شرايطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضى مدة التأمل والتميز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن ونفى الروية وامثال ذلك فآثم لاكافر صدق الاصول

(فصـــل الاحكام المشروعة) من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (التى تثبت بهذه الحجج) السابقة ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع اربعة اقسام (وهى حقوق الله تعالى خالصة) قوله خالصة حال من الحقوق ويحتمل كونه تميزا على الضعف والمراد من حقوق الله تعالى مايتعلق به النفع العام كحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لان الله يتعالى من ان ينتفع بشئ ومن كون الزنا حق الله تعالى خالصة انه لايباح باباحة المرأة والزوج (و) الثانى (حقوق العباد خالصة) وهى مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة مالكه بخلاف الاول (و) الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله وحق العباد فى ذلك الشئ (وحق الله غالب) كحد القذف فان فيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا بعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لايجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (و) الرابع (ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب)

كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال صلحا والعفو

(قوله فصل فى بيان الاسباب والعلل والشروط (قوله السابقة ذكرها) على باب القياس قيد به لان هذه الاشياء لايجوز اثباتها بالقياس لان التعليل لايصح الابعد معرفة الاحكام وما تتعلق به الاحكام لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ولايتحقق ذلك الابعد معرفة هذه الاشياء (قوله حقوق الله) جمع حق وهو بمعنى الموجود من كل وجه ولا ريب فى وجوده ومنه السحر حق والعين حق (قوله حال من الحقوق) باعتبار كونه فاعلا معنى ومعنى الكلام عد حقوق الله قسما واحدا حال كونها خالصة اى غير متعلق به حق عبد واحد بحيث يرجع نفعه اليه فقط (قوله تميز على الضعف) لعل وجهه ان هذا تميز من مفرد غير مقدار والاكثر فيها الخفض مثل خاتم حديد ويحتمل انيكون من ضعف شمول التعريف لان الابهام المذكور فى التعريف يلزم انيكون فى الذات بحسب اصل الوضع لابحسب الاستعمال والحقوق فى اصل الوضع بمعنى الثبوت اى ماحصل به وكونه مما يكون عاما اوخاصا من اوصافه المختلفة عند الاستعمال فلم يكن رافعا للابهام عن الذات بل كونه مبنيا للحال اليق واولى (قوله النفع العام) من تزكية النفس الانسانية وكمال الحيوة الاخروية فلايختص باحد دون احد كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة والعبادات كلها كذلك فان شرعيتها عامة لكل من يأتى بها من اهل العالم الصالح للخطاب (قوله وهو سلامة انسابهم) وصيانة الفراش وارتفاع السيف من بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة (قوله يتعالى ان ينتفع بشىء) فلايجوز انيكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك فانه تعالى خالق كل شىء (قوله كحرمة مال الغير) فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها ومن جملة حقوق العباد الخالصة ضمان الدية وبدل المتلفات والمغصوب وملك المبيع والثمن وامثالها (قوله كحد القذف اى جلد الساب العفيفة بالزنا اذا لم يثبت باربعة شهداء بشرايطه المذكورة فى الفقه ثمانين جلدة وعدم شهادته ابدا (قوله زاجرا لاخلاء العالم عن الفساد ولذا سمى حدا (فلما تعارض الحقان غلب حق الله تعالى لان المقصود الاصلى من اقامته اخلاء العالم عن الفساد ومالل عبديكون داخلا فيه (اونقول ان حرمة الزنا خالص حقه تعالى كذلك حرمة اظهار الزنا خالص حقه تعالى وفيه هتك حرمة المقذوف ولله ايضا حق فى حرمة هتك عرض المسلمين فدل على غلبة حق الله تعالى (قوله حتى لايجرى فيه ارث) بان مات المقذوف ويدعى ورثته فليس لهم اجراء الحد لان الارث خلافة والخلافة لايجرى فى حق الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لوقذف جماعة فى كلمة واحدة اوفى كلمات

واعترض عليه ان حرمة مال الغير فى احتياج العالم اليها فى سلامة الانسان وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا فى ذلك بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجعه بقاء نفس الانسان بالاقتيات ودفع الحر والبرد والاحتياج الى النوع مرجعه بقاء النوع والتشاجر على بقاء الشخص اكثر واقوى منه على بقاء النوع لاعالة فجعل احدهما حق الله تعالى والاخر حق العبد تحكم (اجيب عنه انالانسلم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا حرام لعينه وضعا وشرعا وهو من الكبائر كقتل النفس ولهذا لايحل فى دين من الاديان وحرمة مال الغير لغيره ولانسلم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع بل الاصل اقوى من الفرع صدق الاصول

متفرقة لايقام عليه الاحد واحد (وعند الشافعي ره حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولايجرى التداخل (قوله ويجرى فيه الارث) اى اذا لم يستوفه الولى استوفاه وارثه

(وهذه الحقوق) الاربعة (تنقسم الى اصل وخلف) فالقسم الاول (كالايمان اصله التصديق والاقرار) كماهو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مستقلا فى حق نفسه وخلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (فى احكام الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما فى المكره على الاسلام فلن اقراره قام مقام التصديق والاقرار وان عدم التصديق فيه وهذا كما صار اداء احد الابوين خلفا عن اداء الصغير حتى يجعل مسلما باسلام احدهما لعجزه عن الاداء

(قال وهذه الحقوق آه) والاصوليون قسموا حقوق الله ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة وقاصرة وحقوق دائرة بينهما وعبادات فيهامؤنة ومؤنة فيهامعنى العبادات ومؤنة فيها معنى العقوبة ثم قسموا حقوق الله ثانيا الى اصل وخلف (قوله اصله التصديق والاقرار) يعنى ان الاقرار فيه جهتين جهة الاصلية وجهة الخلفية فباعتبار الاول يكون ركنا من الايمان حتى لولم يقر فى عمره مرة اوعند الحاجة الى الاداء من غير عذر واكراه لايكون مؤمنا وقدمر بيانه مرارا (قوله اى من الايمان الخ) يعنى ان خلفية الاقرار لايكون للتصديق فقط لان الايمان لما كان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار يلزم خلفية الاقرار عن مجموعهما ايضا من حيث كونهما ايمانا وتعبير المصنف ره بالتصديق لكونه ركنا اعظم منه (قوله كالمكره على الاسلام) يعنى ان اهل الاسلام اذا اكرهوا ذميا اوحربيا الى الايمان واقر بمايصح به الايمان حكمنا باسلامه ويترتب عليه احكام الاسلام جميعا حتى لورجع عند زوال الاكراه يصير مرتدا ويجرى عليه حكم الارتداد (قوله خلفا عن اداء الصغير) اى بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين يثبت الايمان فى حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار منه بعجزه عن ذلك وقصور عقله وكذلك صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى صبى ادخلنا دارنا بالسبى وهو المشهور لكن التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبى نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابيه لئلايكون للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا

(و) القسم (الثانى) اى الخلف (ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة) الاول (منها سبب وهو اقسام) الاول (منها سبب حقيقى وهو مايكون طريقا الى الحكم) احترز بهذا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم وانما هى دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجود ولاوجوب ولايعقل فيه معانى العلل) اى لايكون له تأثير فى وجود الحكم اصلا

فيجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجرى عليه احكام الميراث فيرث من مورثه المؤمن لامن مورثه الكافر ويصلى عليه اذامات ذلك الصبى ويدفن فى مقابر المسلمين (وقيد فخر الاسلام خلفية الابوين بان لايؤدى الصغير بنفسه ولايعتبر اداء الابوين مع اداء الصغير بنفسه بل يكون ايمان الصغير صحيحا فلا يعتبر الخلفية بخلاف المجنون فان ادائه بنفسه لايخرجه عن التبعية لصدوره لاعن عقله والمعتوه كالصبى لانه ناقص العقل
صدق الاصول

لابـواسطة ولابغير واسطة فخـرج بـه السبب الـذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معـنى العـلـة

(قال القسم الثانى اى الخلف) والظاهر المتبادر من عبارة المص ره انيكون المراد من هذا القسم الثانى الاحكام التى تكون خلفا عن الاصل ولكن قـوله ما يتعلق به الاحكام المشروعة وجعله منقسمة الى السبب والعلة وغيرها يأبى عنه لان قسم الخلف هو من الاحكام وجعل المص ره مثاله الاقرار والشارح اسلام الابوين وكون اهل الدار مسلما ويكون ايضا مخالفا للمنتخب منه لانه كما ينافى اول الفصل قسم جملة ماثبت بالحجج على شيئين الاحكام المشروعة ومايتعلق به الاحكام وقسم الاحكام المشروعة الى اصل وخلف وبين ابحاث كل منهما ثم قسم مايتعلق به الاحكام الى اربعة فينبغى انيكون مراد المص ره فى هذا الموضع من القسم الثانى مايقابل الاحكام المشروعة لكنه لم يعنون الاحكام المشروعة بالقسم الاول ولم يصرح تقسيم ماثبت بالحجج اليهما اما اعتمادا على ذهن المخاطبين بعد فهم الاقسام انه ليست من جملة الاحكام بل مما يتعلق به الاحكام واما اكتفاء بالتقسيم الذى حصل فى المنتخب عنه وهذه الشبهة قد عرضوا بعض الافاضل من شركائنا على الاستاذ المعظم محمد كريم بن محمد رحيم الغزانى رحمه الله بعد رجوعه الى داره مع تحريرات عديدة يتعلق بمواضع شتى وقال فيها نظن ان كلام المص ره مدخول وتفسير الشارح خطاء والاستاد روح الله روحه الشريف قرأ على الفقير تحريراته فى آوان التحصيل عنده بعبارته ثم دفعنى بها واشار الى بالمطالعة وتحرير الجواب فى مقابلتها ونحن بحمد الله تعالى قد وفقت بالجواب فى كثير منها وقلت فى ذلك الموضع ان الامر فى الظاهر كذلك ولكنه يمكن ان يـراد من القسم الثانى فى عبارة المص ره مايقابل الاحكام المشروعة بقرينة كون الاقسام ماليس من اقسام حكم المشروعات وبعد برهة من الزمان قد وقع على يدى كتاب المنار مع شرحه نوار الانوار ووجدت عبارة صاحب المنار صريحا فيما ظننا اولا وتفكرت فى التطبيق بين كلاميهما ووقع فى خلدى انه يحتمل انيكون مراد المص ره من القسم الثانى الخلف لكون ثبوت الخلفية فى كثير من الاحكام لان من الاسباب مايقوم مقام المسبب ومن العلل مايضاف اليها الحكم ومن الشرايط ما يكون مفضيا ومايكون طريقا اليه فيصح ان يجرى بمنزلة الحكم الاصلى فى اعتبار الشرع ويكون خلفا عن الحكم بهذا الاعتبار ولعله لهذا ادخل قسم الخلف فيما يتعلق به الاحكام والله اعلم بالصواب هذا ما فى صدق الاصول اوردت بحروفه (قوله وهو اربعة) اى ما يتعلق به الاحكام اربعة العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجـود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق المعرفة فتحقق الاحكام يتعلق بالكل (وقد قالوا فى وجه الحصران مايتعلق به الاحكام لايخلو من انيكون مؤثرا فى اثبات الحكم اولا والاول هو العلة والثانى اما انيكون الحكم يوجد عنده

اولا والاول هو الشرط والثانى اما انيكون علما على وجـود الحكم اولا والاول هو العلامة والثانى هوالسبب (قوله الاول منها سبـب) وهوفى اللغة الطريـق نحوفاتبـع سببـا والحبل نحو فليمـدد بسبب الى السمـاء وبمعنى الباب نحواسباب السموات والـكل مشترك فى الايصال (وفى الاصطلاح فما ذكره المص وقد يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل السمع على كونه معرفا الحكم شرعى وهذا اعم لتناوله كل مايدل عليه الحكم من العلل وغيرها فما سيذكر من اسباب الشرايـع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها اوبعضها علة كما للعقوبات (قـوله وهو اقسام) قيل مورد القسمة المعنى الاول الذى ذكرناه انفا وليس اذلا يتناول غير القسم الاول وقيل المعنى الثانى وليس ايضا لتناوله العلل والامارات والصحيح ان المورد مايطلق عليه اسم السبب كتقسيم المشترك فـلا يلتزم معنى مشترك بينها وكذا فى العلة والشرط ولذا اجاز عد المجازى منها واشتراك بعض الاقسام بين الثلثة او الاثنين لاشتراك الاطلاق (قوله مايكون طريقا الى الحكم آه) حاصله انه طريق الحكم اى مفض اليه بلا انضياف وجوب ووجود اليه اى وضعا وبلا تعقل التأثير بوجه ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب اى لاتكون مستفادة منه مثل دلالة الانسان سارقا على مال انسان آخر ليسرقه اوعلى نفسه ليقتله ففعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذى باشر اليه المدلول باختياره فلايمكن اضافته الى السبب وعلى هذا فينبغى ان لايضمن من سعى الى سلطان ظالم فى حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتأخرون بضمانه استحسانا لفساد الزمان بالسعى الباطل وكثرة السعادة فيه (قوله وجود) المراد منه صحة قولنا وجد عنده ولايكون له تأثير احترازعن الشرط اذ وجود الحكم عنده (قوله ولاوجوب) المراد منه صحة قولنا وجد فوجد اى لزوم المعلول العلة لزوما عقليا مصححا للترتبه بالفاء احترزبه عن العلة لان الحكم يضاف اليها لا الى السبب ولوكان مضافا اليه لكان علة العلة لا سببا حقيقيا كسوق الدابة وقودها وهذا قسم آخر من السبب غير السبب الحقيقى يسمى السبب فى معنى العلة واما السبب الذى له شبهة العلة وهو السبب المجازى الثانى من اقسام السبب (قوله لابواسطة) كما فى علة العلة وهى ايضا تسمى سببا لكونه مؤثرا بواسطة العلة (قوله بغير واسطة) اذ لوكان مـؤثرا بغير واسطة فهى العلة فيكون الحكم مضافا اليها

زاعترض على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لايضاف اليه الحكم ودلالة المحرم على الصيد سبب محض لانها تخلل بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار ومع هذا يوجب الضمان وان المودع اذادل على سرقة مال الوديعة يضمن مع انه سبب محض اجاب فخر الاسلام عن الاول بانا لانم ان الدال سبب محض بل هى فى ازالة امن الصيد مباشرة والمباشرة توجب الضمان (وعن الثانى ان الضمان عليه ليس باعتبار الدلالة بل باعتبار انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة لا بفعل المدلول (ورد بان الاجنبى ايضا التزم بالاسلام ان لايدل السارق على مال آخر وقد ترك ما التزم فيضمن (واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله وقع ضمنا وموجب ذلك الاثم ونحن نقول به وفى الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما وامثلته كثيرة فى المطولات صدق الاصول

(و) الثانى من اقسام السبب سبب مجازى (كاليمين بالله تعالى ونحوها) مثل اليمين بالطلاق والعتاق انما سميت اليمين بالله تعالى اوبالطلاق اوبالعتاق سببا مجازيا لانها انما شرعت للبر سواء كان بالله تعالى اوبغيره والبر قط لايكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله تعالى ولا للجزاء فى اليمين بغير الله تعالى اذ البر مانـع من الحنث لانه ضـده وبدون الحنث

لايجب الكفارة ولاينزل الجزاء لان المانع عن الشىءلايكون سببا لثبوته وطريقا اليه ولكنها لما احتملت ان تفضى الى الحكم عند زوال المانع سميت سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤل كما سمى الحى ميتا بهذا الاعتبار فى قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وهذا عندنا وعند الشافعى ره جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة فليطلب وجهه وجوابه فى المطولات اعلم ان المعلق الذى سميناه سببا مجازيا له شبهة الحقيقة اى شبهة علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر ره هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا ولايبطله عنده

(قوله مجازى كاليمين) خص به وان كان السبب مع التأثير مجازا ايض لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى منه بالزيادة المكملة عليها (قوله انما اليميت سمين بالله تعالى آه) يعنى سمى اليمين بالله مثل الحنث سببا للكفارة وسمى المعلق بالشرط فى اليمين سببا للجزاء بطريق المجاز لاان اليمين اوالمعلق سبب حقيقة لان ادنى درجة السبب انيكون طريقا الى الحكم واليمين ينعقد للبر اذهو موجبها الاصلى سواء كانت بالله اوبغيره والبر لايكون طريقا الح (قوله باعتبار مايؤل اليه) اى باعتبار مايترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة فليست اسبابا حقيقة اذ ربما لاتفضى اليه لاشتمالها على المانع من تحقق معناها وهو الشرط المعلقة عليه لان الغرض من تعليقها عليه منع نفسه منها فاذا لم يكونا سببين فى الحال لم تجز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب (وجاز التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلايحتاج الى المحل عند التعليق (قوله سببا بمعنى العلل) لانها الموجبات على التقادير لاعلل لتأخر الحكم اليها فاستدعت المحل فلم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لعدمه والسبب لاينعقد فى غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذى ليس فى ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق ولابد للعلة من المحل وجاز التكفير بالمال قبل الحنث عنده لوجوده (قوله له شبهة الحقيقة) باعتبار ان التعليق يمين واليمين شرعت لتأكيد البر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق فى اليمين بهما على معنى انه لوفات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر فكان اليمين بالطلاق والعتاق سببا حقيقيا له (قوله وعند زفر ره) اى عنده مجاز محض لانه لابد للسبب من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية فمذهبنا بين الافراط والتفريط (قوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا) فيما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا قبل ان تدخل الدار فعادت اليه بعد المحلل ثم وجد الشرط لم يقع شیء عندنا لما مر من ان التعليق يمين وموجبه

البر

البر فيكون هو المقصود شرعا فلابد من انيكون مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت وثبوت الجزاء حقيقة لايستغنى عن المحل حتى يبطل بفواته فكذا شبهته لايستغنى عن المحل وقدفات المحل بتنجيز الثلاث فبطل التعليق ضرورة (قوله ولايبطله عنده) اى يقع عنده لانه لمانفى شبهة العلة الحقيقية لم يحتج الى ابقاء المحل بناء على ان المعلق بالشرط قد حال التعليق بينه وبين محله فاوجب قطع السبب فيه بالكلية فلم يحتج الى المحل واحتمال صيرورته سببا فى الزمان الآتى لايوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو فى الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها فلايبطل التعليق بتنجيز الثلاث

(و) الثالث من اقسام الاسباب المشار اليه بقوله (الايجاب المضاف) كقوله انت طالق (غدا فسبب للحال) الاان حكمه تأخر بواسطة الاضافة (وهو) من اقسام (العلل على) مايجيء اقسامها (وجه الحصر فى الاسباب على ما قاله ابن الملك ان المفضى الى الحكم اما انيكون فى الحال اوفى المئال والثانى هو السبب المجازى والاول اما انيكون له تأثير اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة والثانى السبب الحقيقى (و) الثانى من القسم الثانى المتعلق به الاحكام (العلة) وهى فى الشرع (عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم) اى ثبوته احترز به عن الشرط (ابتداء) اى بلاواسطة فخرج به السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات ويشتمل التعريف على العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة فى القياسات

(قوله فسبب للحال) ولهذا لوقال لله على ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن النذور لانعقاد السبب وهذا القول مقابل للايجاب المعلق يعنى ان الايجاب المعلق بالشرط يكون سببا فى حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت سبب للحال (قوله الاان حكمه تاخر الخ) ولامانع عن كونه سببا وهو التعليق والاضافة لاتخرجه عن السببية يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لاتخرج شهود الشهر من انيكون سببا فى حقه مثله فى حق المقيم حتى صح الاداء منه (قوله من اقسام العلل) عدوه سببا لاضافة الحكم الى الزمان فيتأخر الحكم عن السبب ولوكان علة حقيقية لما تاخر الحكم عن علته (قوله العلة) هى لغة المغير اومأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة او المؤثر فى امر من الامور سواء كان المؤثر ذاتا اوصفة وسواء اثر فى الفعل او الترك كذا فى الكشف ووجه تسمية العلة الشرعية بالعلة على الاول لمافيه من تغيير حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم وعلى الثانى لما ان الحكم يتكرر بتكررها فهى

(والحاصل ان الشبهة تجرى مجرى الحقيقة عندهم فى طلب المحل فى اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد اى رد العين ثم صار الى الضمان بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب لم ينتقل الى الضمان ومع ذلك فيه شبهة ايجاب القيمة مع وجود العين المغصوب ولذلك صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولولم يكن للقيمة ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام لان الابراء عن العين لا يصح والرهن والكفالة لايصحان الا بالدين القايم فى الحال (وزفرره قاس المسئلة على ما اذا علق طلاقها لمطلقة الثلاث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء فى المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق حينئذ لان البقاء اسهل من الابتداء (واجابوا عنه بالفرق بينهما ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالملك هو التملك بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه لايمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اى لا يتحقق شبهة ثبوت الجزاء قبل شبهة ثبوت العلة فلذلك يقتضى المحل واما فيما نحن فيه فللجزاء شبهة الثبوت عند التعليق فيقتضى التعليق دوام المحل لكونه سببا فاذا انجز الثلث فقد انتفى المحل فبطل التعليق صدق الاصول

كالعلل فى اقتضاء التكرار وعلى الثالث ظاهر (قوله اى ثبوته) فسر به لان المتبادر من الوجوب عدم جواز تخلف الحكم بذاتها مع انهم قالوا ان علل الشرع غير موجبة بذاتها وانما الموجب للحكم هو الله تعالى (قوله احترز به عن الشرط) فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لاوجوبه (قوله السبب والعلامة وعلة العلة) فانها لايضاف اليها وجوب الحكم بلاواسطة وان كان فى بعضها كعلة العلة اضافة وجوب الحكم لكنه بواسطة (قوله والتعليقات) لان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لاابتداء لان المراد بالوجوب ابتداء ان يثبت بلاواسطة (قوله كالبيع والنكاح) فان البيع جعله الشارع علة للملك والنكاح علة لملك المتعة وكالقتل للقصاص والاوقات للعبادات (قوله كالعلة المؤثرة فى القياسات) فان الحكم فى المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما تقرر فى محله

(وهو) اى مايضاف اليه وجود الحكم (اقسام) سبعة لان العلة الشرعية لايتم الا باوصاف ثلاثة احدها ان يكون العلة اسما موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلاواسطة (والثانى ان يكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى ذلك الحكم (وثالثها ان تكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها تنقسم الى سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة والتأثير والترتيب لايوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام كما اذا كانت العلة اسما اى صورة فقط لامعنى وحكما او كانت معنى فقط لاغويه او كانت حكما فقط مثال الاول كالايجاب المعلق بالشرط ومثال الثانى كاحد وصفى العلة التى هى ذات وصفين مثاله ربوا النسيئة باحد الوصفين القدر والجنس ومثال الثالث كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر (وان وجد الاجتماع منها بين الاثنين فثلثة اقسام اخر العلة اسما ومعنى لاحكما والعلة اسما وحكما لامعنى والعلة معنى وحكما لااسما مثال الاول كالبيع بشرط الخيار ومثال الثانى كالسفر للرخصة والنوم للحدث ومثال الثالث كاخر وصفى العلة وان وجد الاجتماع فى الثلث يحصل قسم آخر فيرتقى الاقسام الى سبعة مثاله كالبيع المطلق

(قوله اى مايضاف اليه الحكم) توجيه لتذكير الضمير قال فى التلويح ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا فى هذا المقام تقسيم مايطلق عليه العلة الى اقسامه (قوله باوصاف ثلاثة) باضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان (قوله موضوعة لموجبها) بان يكون موضوعة فى الشرع لاجل هذا الحكم ومعنى اضافة الحكم الى العلة مايفهم من قولنا قتله بالرمى وعتق بالشرى وهلك بالجرح (قوله بان تكون مؤثرة) بان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت به

ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب اليها فصارت موجبة فى حق العباد واضيف ثبوت الحكم اليها بجعل صاحب الشرع اياها كذلك واما فى حق صاحب الشرع هى اعلام خالصة للحكم مثل افعال العباد من الطاعات والمعاصى فانها ليست بموجبة للثواب والعقاب بذواتها لان العبد بعمله لايستحق على مولاه شيئا الا ان الله تعالى بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون الخ صدق الاصول

وهومنشأبذاته (قوله كالايجاب المعلق بالشرط) وكذا اليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة والجزاء يضاف اليها ولكن الحكم لم يثبت فى الحال فلم يكن علة حكما وهى غير مؤثرة فى ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته فلم تكن علة معنى (قوله كاحد وصفى العلة) المركبة منهما تركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا فكل علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما فى المؤثر التام ولاشك ان الجزء عندهم حقيقة قاصرة فقولهم لاتأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول لاينافيه لا اسما لعدم الاضافة فانها الى المجموع ولاحكما فانه يتأخر الحكم عنه زمانا اذا المراد غير الجزء الاخير ويسمى وصاله شبهة العلة وحاصله انه لما كان علة الربوا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لان فيه شبهة الفضل لما فى النقد مزية عليها واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة فمجرد الجنس كالقوهى بالقوهى او القدر كالحنطة بالشعير او الصفر بالحديد يحرم النسيئة (وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلايثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قايم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد كذا فى التلويح (قوله مثال الثالث) وهى العلة حكما فقط لا اسما لعدم موضوعيته للحكم لعدم الاضافة اليها ولامعنى لعدم التأثير فيها والحق انه الشرط الذى فى حكم العلة ولذا لم يورد فخر الاسلام ولافى المنار لان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتأثير لكن التقسيم العقلى يقتضيه ولذا اورده الشه فى التقسيم (قوله مثل حفر البرء) وفيه بحث فان حفر البئر فى الطريق ليس علة للضمان بل شرط له فليس الحكم متوقفا عليه ومتصلا به كما هو معنى العلة حكما بل هو متصل بعلته اعنى الثقل نعم لايضاف الحكم اليها لانها لايصلح لذلك لان الثقل امر طبيعى فيضاف الى الشرط كما يأتى فلو جعل من مثال الاول باعتبار الاضافة وعدم الاتصال والتأثير لكان اقرب (ومثاله الجزء الاخير من السبب الداعى القائم مقام المدعو فان الحكم لايضاف اليه بل الى المجموع ولايؤثر لان المؤثر المدعو اليه ولكنه لايتراخى عنه وذلك كاسترخاء المفاصل المستفاد من الهيئات المخصوصة (وفى التحرير ما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة فى ان كنت تحبينى فانت كذا لوجود الطلاق عند اخبارها عن جهالة مع انتفاء وصفه له وتأثيره فيه (قوله كالبيع بشرط الخيار) والبيع الموقوف اما اسما فمن حيث ان الملك يضاف اليه واما معنى فلانه مؤثر فى الحكم فى الجملة وليس بعلة حكما اذ الحكم وهو ثبوت الملك متراخ الى اسقاط الخيار ودلالة كون البيع علة لاسببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حيث الايجاب ولهذا ايملك المبيع بولده الذى حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز من المنذور لاحكما لانه لم يلزمه التصدق فى الحال (قوله كالسفر للرخصة) اما حكما فلان قصر الصلوة ثبت بمجاوزة بيوت المصر واما اسما

(قال فى التلويح وهو عند الامام السرخسى ره سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولاتأثير له مالم ينضم اليه الجزء الاخير (وذهب فخر الاسلام الى انه وصفه شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا مخالف لما تقرر عندهم من انه لاتأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول انتهى اقول هذا انما يرد على القائل بالتأثير بالفعل واما القائل بشبهة التأثير فلالانه لو لم يكن فى التأثير مدخل لكانت العلة هو الجزء الاخير فقط ويؤيده ما قال الحسن چلبى لايلزم من عدم تأثير جزء العلة فى جزء المعلول عدم تأثيره فى الكل تأثيرا ما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر فى تمام المعلول لم يحتج اليه فى العلية انتهى صدق الاصول

فلان الرخص نسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر وليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر فى هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لانه لايخلو عن مشقة ما (قوله والنوم للحدث) فان المؤثر للحدث خروج النجس واقيم النوم مقامه فكان علة للحدث اسما يقال انتقض بالنوم وحكما لعدم تأخره عنه لامعنى لانه ليس بمؤثر فيه (قوله كآخر وصفى العلة) كانت طالق ان دخلت هاتين الدار بن تطلق ان وجد الثانى فى الملك اما كونه علة لان التأخر مؤثر واما حكما فلوجود الحكم عنده واما عدم كونه علة اسما فلان الحكم مضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول لانه يرجح على الاول فى التأثير لوجود الحكم عنده (قوله وان وجد الاجتماع فى الثلث) وهو العلة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة فى الباب كالبيع المطلق عن الشرط فانه موضوع للملك وهو يضاف اليه بلاواسطة وهو مؤثر فى الملك

(و)الثالث من القسم الثانى المتعلقة بالاحكام (الشرط وهو مايتعلق به الوجود دون الوجوب) واعلم ان مايطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وشرط هو فى حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لاحكما وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان للزنا

(قوله مايتعلق به الوجود دون الوجوب) اى يتوقف الثبوت عليه بلا تأثير ووضع بان يوجد الحكم عند وجوده لابوجوده كالدخول فى قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق موجودا عنده لاواجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول ولااثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به حتى يكون علة ولامن حيث الوصول اليه حتى يكون سببا فلايكون الدخول سببا ولاعلة فيكون شرطا (قوله شرط محض) وهوما لايلاحظ فيه صحة الاضافة كما فى العلة او الافضاء كما فى السبب بل مجرد توقف الحكم او توقف انعقاد علیته عليه (وتنويره ان الشرط المحض اما حقيقى يتوقف عليه الشیء فى الواقع او بحكم الشارع حتى لايصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاعند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق اوبدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط والفرق بينهما كما قال العلامة الفنارى ان الحقيقى مايتوقف عليه الحكم بحسب العقل اوبحسب الشرع والجعلى مايتوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف (قوله وشرط هو فى حكم العلل) فان العلة ان صلحت لاضافة الحكم فبها والااضيف اليه تشبيها له بها فى تعلق الحكم ولكون علية العلل جعلية وفى الحقيقة امارات

كما

كماسبق الاشارة اليه مثاله حفر البئر فى غير ملكه وشق الزق الذى فيه مايع فان علة الهلاك فى المثالين هى الثقل والسيلان وهما امران طبيعيان فلاتصلح العلة فيهما لاضافة الحكم اليهما فاضيفت الى الشرط وهو الحفر والشق فانهما شرطان للهلاك فان الارض والزق كانا مانعين منه وبالحفر والشق زال ذلك المانع فيضاف التلف اليهما لانهما يصلحان للاضافة لان هذا الفعل تعد فى حق الغير (قوله وشرط له حكم الاسباب) وهوعبارة عن سابق اعترض بينه وبين الحكم فعل المختار غير منسوب اليه فخرج بالسابق الشرط التعليقى وبفعل المختار نحو سيلان المايع وبغير منسوب اليه نحوسير الدابة بعد سوقها والطيران بعد فتح باب القفص عند محمد ره مثاله حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لحدوث الاباق باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط وصار كالسبب فكان التلف مضافا الى العلة المعترضة لاالشرط وبيان كونه شرطا فى حكم السبب ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لافى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولاحادثة به بخلاف سوق الدابة (قوله وشرط اسما لاحكما) كاول الشرطين تعلق بهما حكم بملاحظة ترتيبهما نحو ان دخلت هذه الدار وهذه فانت كذا فالاول بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده لان حكم الشرط ان يضاف الى آخرهما ولهذا لو قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه فدخلت احديهما فى غير ملكه فنكحها فالاخرى فى ملك تطلق خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لان الجزاء لا يوجد فى غير الملك اتفاقا وانما ينزل عند الشرط الثانى فلايشترط الاعنده لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك لالصحة وجود الشرط بدليل انها لودخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولابقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها (قوله وشرط وهو كالعلامة) وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها اويظهر تحقق صفتها معه اى مع خفاء تلك الصفة (وتوضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج الى المعرف مافيه نوع خفاء كماجعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذاكان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها اولتحقق صفتها لخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره ومثال ما كان مظهر النفس العلة مذكورة فى المطولات وما اورده الشارح مثال لما كان مظهر الصفة العلة وهو الاحصان (وبيانه انه مظهر لصفة الزنا التى هو بها علة للرجم وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزومها فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط

(ابخلاف من حفر فى ارض نفسه فلاضمان عليه وكذا لاضمان على الحافر اذا اوقع واحد نفسه الى المحفر لان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وهو وقوعه فيه (قيل ينبغى ان يزيد فيه قيدا آخر وهو ان لايعارضه سبب صالح لاضافة الحكم فهو مقدم فى الخلفية عن الشرط صدق الاصول

فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصحة علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها وسابق عليها وعلى الحكم بالوسايط فضلا عن اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا فلا يضمن شهوده اذا رجعوا مطلقا لان العلامة لايضاف الحكم اليها لاوجوبا ولاوجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا

(والرابع من المتعلق بالاحكام (العلامة وهى) فى اللغة الامارات كالميل فى الطريق والمنارة للمسجد وفى الشرع (مايعرف) بكسر الراء مع التشديد (الوجود) اى وجود الحكم من غير تعلق وجود ولا وجوب فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات فى الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد يسمى العلامة شرطا مجازا وذلك (كالاحصان) فى باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الاحصان والاسلام ومن نتيجة كون الاحصان شرطا مجازا وعلامة حقيقة لايضمن شهوده اذا رجعوا بعد الرجم مع شهود الزنا دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما عرفت انها لايتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ رحمهم الله تعالى لان الشرط صالح لاضافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم

(فقوله مايعرف الوجود احترازعن السبب اذهو مفض لامعرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول عليها وقوله ولاوجود احترازعن الشرط فانه يتوقف عليه وجود المشروط صدق الاصول وقد وهم بعضهم كون الزنا مع الاحصان علة للرجم ودفع ذلك من وجهين احدهما ان فى ذلك خروجا عن اقوال العلماء وذلك غير معتبر عندنا والثانى ان الاحصان من الخصال المحمودة فلا يصلح ان يكون علة للهلاك لكن يجوز ان يكون شرطا لتغليظ الجناية لان الجناية مع تكامل النعم يوجب التغليظ فى الجزاء صدق الاصول

(قال المص مايعرف الوجود آه) وهى اما محض اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى سابق كالتكبير للانتقال واما بمعنى الشرط كما مر من نحو الاحصان واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى وقد سبق انه لامنافات بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات وقوله ما يعرف الوجود احترازعن السبب اذ هو مفض لامعرف وقوله من غير ان يتعلق به احترازعن العلة لتوقف وجوب المعلول عليها ولاجود احترازعن الشرط (قوله وقد يسمى العلامة شرطا مجازا) لان الحكم لما لم يثبت عند عدمه اشبه الشرط فجاز تسميتها بذلك ايض وقد سبق بيانه (قوله كالاحصان) كون الاحصان علامة طريق القاضى ابى زيد رحمه الله واختارها بعض المتأخرين والمص تبعهم (وانما قالوا علامة لاشرطا لان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى وجود الشرط والاحصان لايمنع علية الزنا عند وجوده لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على حدوث الاحصان بعده فان الاحصان لولم يوجد قبله بل حدث بعده لايثبت بحدوث الرجم ولو كان شرطا لثبت فى هذه الصورة ايضا ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب لانه مفض لامعرف فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به اوعنده وجوده ولكنه

عبارة

عبارة عن حال فی الزانی یصیر الزنا فی تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرف ان الزنا حین وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لاشرطا وهذا معنی قولهم اذا وجد الزنا لم یتوقف حكمه علی احصان یحدث بعده لان الشرط الغیر التعلیقی یجب تأخره عن صورة العلة حتی یقال ان كونه سابقا علی الزنا غیر متأخر عنه لایخل شرطیته كالطهارة مثلا افاده العلامة الفناری وعند المتقدمین وعامة المتأخرین انه شرط لان شرط الشیء ما یتوقف علیه وجوده والاحصان بهذه المثابة (قوله عبارة عن سبعة اشیاء) وقال شمس الائمة ان شرط الاحصان علی الخصوص شیئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحیح بامرأة هی مثله واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلیة للعقوبة والحریة شرط لتكمیل العقوبة لاالاحصان (قوله بخلاف ما اذا اجتمع الخ) وذلك كما اذا شهد عدلان علی ان المولی علق عتق عبده بدخول الدار وشهد آخران بان العبد قد دخل الدار فهما شاهدا الشرط ثم رجع شهود الشرط والیمین لاضمان علی شهود الشرط بل علی شاهدی الیمین خاصة لانهما صاحبا علة فلایضاف التلف الی شاهدی الشرط مع وجود شاهدی العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة فقال شمس الائمة لاضمان علیهم قیاسا علی شهود الاحصان وقال فخر الاسلام یجب الضمان

(فصـــل) فی بیان (الاهلیة) لمافرغ من بیان الحجج ومایتعلق بها شرع فی بیان الاهلیة اذ هی مناط التكلیف والخطاب فقال (المعتبر فیها) ای فی الاهلیة (العقل) اذ خطاب من لایعقل قبیح فكان معتبرا فیه لكنه خلق متفاوتا فكم من صغیر یستخرج بعقله مایعجز عنه الكبیر قالت

(قوله فی بیان الاهلیة) اهلیة الانسان للشیء صلاحیته لصدور ذلك الشیء وطلبه منه وهی فی لسان الشرع عبارة عن صلاحیته للحكم (قوله المعتبر فیها العقل) اذ بسببه الفهم ای فهم الخطاب وهو شرط التكلیف ولما اطلق الحكماء وغیرهم العقل علی معان كثیرة احتیج الی تفسیره بماهو المراد منه فالمحققین من الحنفیة كفخر الاسلام وصدر الشریعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل نور فی بدن الادمی یضیء به طریق یبتدء به من حیث ینتهی الیه درك الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرك القلب بتامله بتوفیق الله تعالی عز وجل ومعنی ذلك انها قوة للنفس بها ینتقل من الضروریات الی النظریات فقولهم نور ای قوة شبیهة بالنور فی انه بها یحصل الادراك یضیء ای یصیر ذا ضوء به ای بذلك النور طریق یبتدأ به ای بذلك الطریق والمراد به الافكار وترتیب المبادی الموصلة الی المطالب ومعنی اضاءتها صیرورتها بحیث یهتدی القلب الیها ویتمكن من ترتیبها وسلوكها توصلا الی المطلوب وقولهم من حیث ینتهی الیه متعلق بیبتدیء والضمیر فی الیه عائد الی حیث ای من محل ینتهی الیه ادراك الحواس فیبتدیء ای یظهر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فیدركه القلب بتأمله ای التفاته الیه والتوجه نحوه بتوفیق الله تعالی والهامه لابتأثیر النفس وتولیدها

فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا فى التلويح وفى صدق الاصول تفصيل فى هذا المقام (قوله خلق متفاوتا) فى افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من الاثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت ان يناط بقدر يعتد به فانيط ببلوغ الادمى حال كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كما العقل فلما اعتدادو يعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال و الافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل و ان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه وجودا وعدما وفى سنن البيهقى الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق بالتميز تأمل

قالت الاشعرية لاعبرة للعقل اصلا فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا فى ايجاب شىء وتحريمه من غير السمع فله العبرة دون العقل ايض وهو قول اصحاب الشافعى ره حتى ابطلوا ايمان صبى عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه فيهما فوق العلل الشرعية وقالوا لاعذر لمن غفل فى التوقف من طلب الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا اذا لم يعتقد ايمانا وكفرا من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما فى الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابيحنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة ونقول فى الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة فيمكن فيها التأمل والاستدلال بان وصل حد البلوغ فى قلة الجبال ومات من ساعته ولم تبلغه الدعوة (وعند الاشعرية ان غفل من الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم وعندنا يصح ايمان الصبى العاقل وان لم يكن مكلفا به فيجب الحكم بصحته لانه نفع محض حتى افتخر على كرم الله وجهه بذلك على الاصحاب وقال * سبقتكم الى الاسلام طرا * صبيا مابلغت آوان حلم *

(قوله لاعبرة للعقل اصلا) لا نزاع لاحد فى ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان وبمعنى ملايمة الغرض الدنيوى ومنافرته بل فى حسن الفعل بمعنى ان يستحق فاعله مدحا وثوابا وقبح الفعل بمعنى ان يستحق فاعله ذما وعقابا فعند الاشعرى هو شرعى قالوا ان الافعال كلها كالايمان والكفر والصلوة والزنا وامثالها قبل ورود الشرع سواسية ليس فى فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق ترتب العقاب والشارع جعل بعضها مستحقا لترتب الثواب فامر به وبعضها مستحقا لترتب العقاب فنهى عنه فما امر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح فليس الحسن عنده الا بمعنى ما امر به ولا القبيح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الا بنفس الامر والنهى ولا مدخل للعقل فى حكمه وجهة شرعيته فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ماقبحه وبالعكس لم يكن ممتنعا (وعندنا وعند

المعتزلة

المعتزلة هو عقلی ای واقعی لایتوقف علی الشرع فنی نفس الامر قبل ورود الشرع بعض الافعال حسنة تستحق ترتب الثواب علی فاعلها و بعض الافعال قبیحة تستحق ترتب العقاب علی فاعلها فماهو حسن امر به الشارع وماهو قبیح نهی عنه الشارع فان الآمر حکیم فالشارع کشف عن الحسن والقبح الثابتتین للافعال فی نفس الامر کما ان الطب یکشف عن النفع والضرر الثابتتین للادویة فی نفس الامر واما العقول فربما تهتدی الی الحسن والقبح الواقعین کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار وربما لاتهتدی الیهما الابالبرهان کحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال وربما لایهتدی اصلا لکن الشرع کشف عن حسن وقبح واقعین (والفرق بینناوبین المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها عندنا لایستلزم حکمامن الله بل یصیر موجبا لاستحقاق الحکم من الله اذ الحاکم هو الله تعالی لقوله سبحانه ان الحکم الالله امر ان لاتعبدوا الاایاه ولایثبت الحکم الشرعی الابالخطاب وورود الامر والنهی ولکن بتحقق الجهة الصالحة لهما یصیر مستحقا لتخصیص الحکم به صالحا لورود الشرع بهما من جهة الحکیم المطلق الذی یستحیل منه اهمال الحکمة وترجیح المرجوح واهدار المصلحة نظیر ذلك ولاشبیه فی الحقیقة العلة المستدعیة لحکم الاصل فی الفرع مالم یحکم به المجتهد ولم یستنبط لم یکن هناك حکم وکالمصلحة المقتضیة للانتظام فی الممالك وفی المدن مالم یحکم به الملك فلیس ثم حکم (وعند المعتزلة یوجب الحسن والقبح الحکم ولولا الشارع وکانت الافعال وفاعلوها لوجبت الاحکام فالفعل الصالح للاباحة کان مباحا البتة لابمعنی ان لافائدة للشرع فانه ربمایظهر انه مقتضی العقل الحاکم عند خفاء الاقتضاء وان لم یظهر وجه اقتضائه کمافی وظایف العبادات بل بمعنی انه یقتضی المأموریة والممنوعیة شرعا وان لم یرد کما انه یحکم علی الله بوجوب الاصلح وحرمة ترکه عندهم ولیس له ان یعکس القضیة فالعقل مثبت فی الکل والشرع مبین فی البعض وحاصل الفرق بین مذهب الحنفیة والمعتزلة ان حسن الفعل وقبحه یوجب نفس الحکم عند المعتزلة ولاستحقاق الحکم فقط عند الحنفیة وان الحکم فی العبد لیس بموقوف علی امر الله تعالی ونهیه عند المعتزلة وموقوف علی امر الله تعالی ونهیه عند الحنفیة هذا ومن الله الفضل والاحسان

(قوله حتی ابطلوا الخ) قیل اختلاف الاشعریة فی ایمان الصبی انما هو فی احکام الدنیا واما فی احکام الآخرة فمتفق علیه بین الاشعریة والماتریدیة لانه نفع محض فی حقه فیرث الصبی المسلم عن ابیه الکافر عند الشافعی ره لعدم صحة ایمانه فی احکام الدنیا ولایرث عندنا ولاتبین منه امرأته المشرکة عنده لانه ضرر وتبین عندنا والجواب عن الضرر ان حرمان المیراث عن المورث الکافر وبینونة المرأة المشرکة لیس مضافا الی اسلام الصبی بل الی کفر المورث والمرأة بسبب انقطاع الولایة بینهما والسبب القاطع کفر الکافر لااسلام المسلم فلایلزم الضرر من اسلام الصبی تأمل (قوله علة موجبة لمااستحسنه) ای حکم العقل بحسنه کشکر النعم وعلة محرمة لماحکم العقل بقبحه ککفران نعماء الله (قوله فوق العلل الشرعیة)

لانها غير موجبة بذاتها بل هي امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل نلسيا وعدم الملك فى البيع بشرط الخيار (قوله لاعذر لمن له عقل) لانهم جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب فقد تحققت العلة الموجبة فى حقه فيتوجه اليه التكليف بالايمان ولاعذر لمن عقل صغيرا كان اوكبيرا فى التوقف من الطلب وترك الايمان فكان ع الصبى العاقل مكلفا بالايمان اى بوجوب اداء الايمان فيعاقب الصبى العاقل بترك الايمان لمساوات الصبى العاقل البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب والعقل غير متفاوتة عندهم فى اصل الخلقة (قوله روى عن ابيحنيفة ره) ذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى عن ابيوسف عن ابيحنيفة ره انه قال لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما فى الشرايع فمعذور حتى تقوم به الحجة (قوله وعليه مشايخنا) كابى منصور الماتريدى وهو قول كثير من مشايخ العراق غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد يوجد لافعاله كما سبق (قوله ونقول الخ) وهذا قول آخر من ابيحنيفة ره وابى منصور الماتريدى وهو المشهور من المذهب واختاره القاضى ابوزيد وفخر الاسلام وهو الصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف (قوله ومات من ساعته) واما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة لان الامهال الى ادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة فى حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة (قوله او اعتقد الشرك الخ) قال فخر الاسلام ان الاشاعرة الغوا العقل من كل وجه كما ان المعتزلة غالوا فيه فهم تجاوزوا الحد فى جعلهم الشرك معذورا كما تجاوزت المعتزلة فى قولهم من اهل النار وقولهم ضعيف ثم بين وجه الضعف لانهم لم يجدوا من النصوص العقل غير معتبر للاهلية وغير الشرع عنده لغو فليس لهم دليل على اهداره بالكلية فكلامهم يشمل على لغو ومناقضة اما الاول فلما ذكرنا واما الثانى فلان قولهم فى الالغاء انما هو بطريق دلالة الرأى والمعقول وذلك ابطال حجية العقل بالعقل وهو مناقض محض وفى هذا المقام تفصيل فليطلب فى موضعه (قوله افتخر على رضى الله عنه بذلك) وصحح النبى صلى الله عليه وسلم اسلامه فانه كان يصلى معه وفى تصحيح اسلامه فى حق الصلوة دلالة على تصحيح سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثم حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا فى جماعتنا حتى يجرى عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام وهذا حجة على الاشعرية ولذا اورد البعض اسلام على رضى الله عنه فى صورة الدليل تأمل

ثم الاهلية نوعان اهلية وجوب وهى صلاحية لوجوب الحقوق عليه وله وهى لاتثبت الا بعد

٢(ويجرى فيه الفسخ والعقل موجب ومحرم بذاته ولايجرى فيه الفسخ فكان فى الايجاب وفى التحريم فوق العلل الشرعية ولذلك لم يثبتوا بدليل الشرع مالايدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى فى الاخرة بالنصوص الدالة قائلا بان رؤية مالاجهة له ولا كيفية له مما يستحيله العقل وانكروا ان يكون القبايح من الكفر والمعاصى غير داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته مما يقبحه العقل ولما ورد النقل بها تأولوا بما يوافق العقل وقالوا ان العقل قرينة المجاز صدق الاصول

٣(وتمسكوا فى ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحى ولذلك قال ارى ولم يقل اوحى وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلى وآيات حدوث العالم ادل على المحدث من علامات المعجزة على الرسالة فلما كان العقل كافيا فى معرفة المعجزة والرسالة كان كفايته فى معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به قال الشيخ فخر الاسلام ومذهبهم ضعيف ايضا لان العقل لاينفك عن اسر الهوى لان العقل الذى هو مناط التكليف فى اول الفطرة غير موجود والنفس غالب هواها فاذا احدث العقل حدث مغلوبا الالمن شاء الله من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه اعمال المغلوب فى مقابلة الغالب الخ صدق الاصول

٤(ومبناه انهم قالوا ان العقل غير متفاوتة فى اصل الخلقة بل متساوية لانه مناط التكليف فاذا فهم من الصبى العقل بحيث يمتاز الحسن عن القبح علم انه وجد فيه عقل كامل يصح التكليف بسببه قال اكمل الدين ومبناه القول بوجوب الاصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد انتهى صدق الاصول

(وربما تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه انما انتفى

وجود ذمة صالحة وهى محل الوجوب (والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لها عهد سابق فيلزم على الصبى ما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات وما كان عقوبة اوجزاء لم يجب عليه كالقصاص وغيره وحقوق الله المالية تجب عليه كالعشر والخراج (والنوع الثانى اهلية اداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر كالصبى العاقل والمعتوه البالغ ويبتنى على هذه الاهلية صحة الاداء دون وجوبه وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب

(قوله ثم الاهلية) الخ يعنى بعد ماثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية الخ (قوله وهى محل الوجوب) بناء على تعريفه بالنفس واما على تعريفه بالوصف التى يصير به الانسان اهلا له وعليه فهى السبب للاهلية (قوله وفى الشرع نفس الخ) والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق الذى عاهد الانسان ربه كما يدل عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم الاية حيث فسروه بان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ ذلك الميثاق واعادهم الى ظهره ففى الآية دلالة ان فيهم وصفا به اهلية الاجابة والاستجابة قيل فهو العقل والاصح ان للعقل مدخلا فيه وليس عينه بل خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك وسائر الحيوانات وبذا اختص بقبول الامانة المعروضة فان استعير بالعهد عن تلك الخصوصية فالذمة فى قولهم وجب فى ذمته حقيقة عرفية وان التزم حقيقة العهد كما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره الشارح فاريد بها فيه نفس لها عهد اى باعتباره كما فسره بها تسمية لها باسم الحال واياما كان ففيها دلالة ان فى الانسان وصفا وخصوصية يكون به اهلا للوجوب عليهم وهى الذمة الحاصلة عند الولادة فلكل من ولد ذمة صالحة للايجاب والاستيجاب باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولى ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن فاما الحمل فجزء من وجه حسا ولذا لا ينفصل الا بالقرض وحكما ولذا يعتق ويرق ويبتاع تبعا لها دون وجه لانفراده بالحياة ومعد للانفصال فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب لا عليه كالثمن ونفقة الاقارب ونحوهما من الضمانات والمؤن لكن الوجوب على المولود لا يقصد الا لحكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك فى حق الصبى لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر مع قيام السبب ولما جاز ان يبطل جاز منقسما بانقسام الاحكام التى بينها الشارح بقوله فيلزم الخ قوله من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع (قوله ونفقة الزوجات) لانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه وفى

ـ العذاب منهم قبل البعثة انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبى لكان حجة الله قبل بعثة الرسل (واجابوا عنه انا لم نحكم بكفر قبل مضى مدة التأمل والادراك بل الشارع اقام هذه المدة مقام الدعوة والبعثة لان الله تعالى خلق فى العقل قوة يعلم بحسن بعض الاشياء ويعرف بصنع الله تعالى فى الملك والملكوت بالنظر الى مصنوعاته بلا كسب من الشارع (وقال بعضهم بان معنى قوله تعالى وما كنا معذبين للكفر حتى نبعث رسولا ويعنى بالرسول العقل فدل على انه لا يكون معذورا بالكفر بسبب العقل لان من عرف الكفر فلان يعرف الايمان اولى صدق الاصول

هذا المقام تفصيل فى صدق الاصول (قوله لم يجب عليه) لانه لايصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة اوجزاء الفعل وضربه بعشر على الصلوة من باب التأديب وللاعتياد فى المستقبل فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضربها عند بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفار ولاتضرب على العثار وليس بجزاء على الفعل (قوله كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من الموءن اى موءنة الارض ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسابمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه بخلاف العبادات الخالصة فان المقصود منها الاداء باختيار فلايثبت فى حقه واختلف فى عبادة فيهاموءنة كصدقة الفطر فعند محمد ره لم تلزم عليه لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك الحكم للراجح وعندهما تلزم لان الاختيار القاصر بالولى يكفى للعبادة القاصرة (ثم القول بعدم الوجوب لعدم حكمه اسلم من قول بعض مشايخنا بوجوب كلها ثم السقوط بعذر الصبا لدفع الحرج بناء على صحة الاسباب وقيام الذمة امانقلا فلحديث رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم ورفع القلم عدم الوجوب (واما عقلا فاذلو وجبت ثم سقط لوقع عن الفرض اذا ادى ولان الصحابة لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ولان مالافائدة فيه فاسد وتفصيل هذا الكلام فى المطولات (قوله وهى نوعان قاصرة) الخ وتحقيقه انه لاخلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهمايكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعدادا ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كمافى الصبى الغير العاقل ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجابينا لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى فى الدين فلم يخاطب شرعا لاول لامره حكمة ولاول مايعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولايمكن ادراكه الابعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار هذا وان اردت التفصيل فى بيان الاحكام فى هذا الباب لجميع انواعه واقسامه فعليك بصدق الاصول

ولمابين نفس الاهلية شرع فى معترضاتها (وقال ومعترضاتها نوعان) الاول (سماوى من قبل الله تعالى) من غير صنع واختيار من العبد (كالصغر) وانما عد الصغر من العوارض مع انه من اصل الخلقة بناء على انه لايدخل فى ماهية الانسان فكان عارضا (واعلم الصغر فى

الاول امره كالجنون فى عدم العقل وغير الجنون فى ان الصبى اذا اسلمت امرأته يوءخر عرض الاسلام الى ان يعقل لان الصغرله حد فيفيد التأخير لانه اذا لم يوءخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطلب بالمهر فى الحال وهما عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض على ابويه فاذا اسلم احدهما حكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا يؤخر اذ لافايدة فى التأخير لان الجنون لاحد له فيلزم ان تكون موءمنة تحت كافر وهو ضرر كلى لايجوز

(قال ومعترضاتها) اى الامور التى تعترض وتطرء على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها ويسمى العوارض من عرض له ظهر فصد عن مضيه فانها تمنع اما اهلية نفس الوجوب كالموت او اهلية وجوب الاداء كالنوم والاغماء او تغير بعض احكامها كالسفر والمراد بالعوارض فى هذا المقام انها ليست من الصفات الذاتية اى الامور الداخلة فى ماهية الانسان او الامور التى اقتضاها الذات وامتنع انفكاكها عنها لا الحوادث فى الانسان ولا العوارض على مهيته حتى يشكل بنحو الصغر والجهل عكسا والبلوغ طردا (قوله ان الصغر فى الاول) اى قبل التعقل كالجنون فى عدم العقل فلا يستأهل الاداء كالمجنون فلا يصح ايمانه لعدم العقل المميز كما لايصح ايمان المجنون ومع هذا ليس كالجنون كما ذكره الشارح بل انزل منه لانه عديم العقل والمجنون قد يكون له تميزا (واما بعد التعقل يحدث له ضرب من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه مالا يحتمل سقوطه عن البالغ نحو نفس وجوب الايمان فاذا اداه يقع فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ خلافا لشمس الائمة ويثاب عليه ويسقط مايحتمل السقوط عن البالغ بعذر كوجوب اداء الايمان ويعفى عنه كل عهدة يحتمل العفو فلا يعفى ردته ولا حقوق العباد ولا يلى على غيره وبالجملة يوضع عنه العهدة ويصح منه ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره لاجله مالا عهدة فيه اى لاضرر فيه من لزوم التبعية والموآخذة كقبول الهبة ونحوه فلا يحرم الميراث بالقتل والتفصيل فى شروح المنار (قوله وهما) اى المطالبة والفرقة

(والجنون) وهى آفة تحل الدماغ بحيث تمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل وهو فى القياس يسقط كل العبادات لمنافات القدرة ولهذا اعصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لايسقط عنه الوجوب لعدم الحرج فالحق بالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء موءديا الى الحرج وهذا الاستحسان فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلى فمثل الصبا عند ابيوسف ره وعند محمد ره بمنزلة العارض (وقيل الاختلاف على العكس

(قوله على نهج العقل) قال المحقق ابو النصر فالوقوف على حقيقته لايحصل الا بعد الوقوف على حقيقة العقل فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغايب والاطلاع على

عواقب الامور والتميز بين الخير والشر والمعنى الذى يوجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف فى اطرافه وفتور فى اعضائه يسمى جنونا انتهى احترز بقوله من غير ضعف عن بعض الامراض ثم سببه اما نقصان جبلة لوسبب عارض من سوء مزاج دماغ اواستيلاء تخيل فاسد فمنه اصلى قارن البلوغ وعارضى حصل بعده وكل اما ممتد اوغيره (قوله وهوفى القياس يسقط) الخ لانه ينافى القدرة وماينافى القدرة ينافى الخطاب واذا انتفى الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب سواء كان الجنون اصليا اوعارضيا حتى قالا فى من افاق فى بعض الشهر لايجب عليه قضاء مامضى كالصبى اذابلغ والكافر اذا اسلم فى خلال الشهر وكذا لوافاق قبل تمام يوم وليلة لايجب عليه قضاء مافات (قوله ولذا عصم الخ) توضيح لمنافات الجنون الاهلية بالقياس حيث عصمواعنه لانه يوجب بطلان الاهلية والالتحاق بالبهايم ولذا كان نسبتهم الى الجنون كفرا (قوله لعدم الحرج) لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف فى ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا فى ايجاب القضاء كما فى كل عبادة لايوءدى ايجابها الى الحرج بعد زوالها (قوله واذا امتد صار لزوم الاداء موءديا الى الحرج) فى القضاء لدخوله فى حد التكرار وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد ره ٢ بصلوة وفى الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره فى ظاهر الرواية ٣ وفى الزكوة باستغراق الحول فى الاصح وابويوسف ره اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا وتخفيفا (قوله واما الجنون الاصلى) بان بلغ مجنونا فمثل الصبا حتى لوافاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا اوقبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء مامضى من الشهر ولا قضاء مافاته من الصلوة عنده (قوله وعند محمد ره الخ) وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لافة غير مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ماخلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزم الحقوق مقتصرة على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج فى ايجاب الحقوق ووجه المساوات بينهما فى الحكم ان الجنون الاصلى قبل البلوغ من قبيل العارض ايض لانه لما زال فقد دل على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ (قوله على العكس) اى عند محمد ره الجنون الاصلى بمنزلة الصبا وعند ابى يوسف هو بمنزلة العارض فينعكس الحكم وتمامه فى التلويح

٢ بان يصير ستا واقام ابوحنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت وفايدة الخلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع الشمس ثم افاق فى اليوم الثانى قبل الزوال فعند محمد ره يجب عليه القضاء وعندهما لاقضاء عليه صدق الاصول

٣ ونقل عن بعضهم انه لوكان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا لو استوعب الجنون باقى الشهر لايجب عليه القضاء لان الليل لايصام فيه فالجنون والافاقة سواء صدق الاصول

(والنسيان) وهوغنى عن التعريف وقيل جهل ضرورى لامكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور

كثيرة

كثيرة لابافة احترز مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لابافة عن الجنون وهو لاينافي الوجوب في حق الله تعالى كالصلوة فانها تقضى اذا تركت ناسيا لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي في القعدة الاولى يكون عفوا ولايجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان

(قوله غنى عن التعريف) لانه امر ظاهر يعقل كل عاقل من نفسه كما يعقل الجوع والعطش فهو من الوجدانيات (قوله احترز من النوم) لان النايم كما لايعلم ماعلم اولا كذلك لايعلم غيره ايضا (قوله وهو لاينافي الخ) اى لاينافي نفس الوجوب ولاوجوب الاداء لبقاء القدرة بكمال العقل فلايكون في الاهلية خلل (قوله اذا كان غالبا) في حق من حقوق الشرع بحيث لايخلو عنه في الاغلب يكون عفوا لان النسيان من صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيصلح سببا للعفو في حقه (قوله كما في الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مايلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم (قوله والتسمية في الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (قوله وسلام الناسي الخ) فانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه ثم المراد من النسيان هو النسيان الاصلي وهو مايكون عن ضعف القوة المتخيلة عن حفظه من غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا يصلح عذر الغلبة وجوده بعدم المذكر وفيه ضرب آخر يقع المرء فيه بالتقصير والغفلة بان لم يراعى سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب فلايجعل عذرا للتقصير من نفسه ولعدم غلبة وجوده مثل مباشرة المحرم والمعتكف مايفسد احرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان بناء على تقصيره فلايكون عذرا (قوله ولايجعل عذرا الخ) لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم لانه للابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام فحقوق العباد لايفوت بالنسيان واما حقوق الله فثابتة ابتلاء وليس للعبد على العبد حق الابتلاء

(والنوم) وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار عنه وهو عجز عن استعمال القدرة فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء على تقدير عدمه وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته حكم (والرق) وهو عجز حكمي لايقدر على مايقدر عليه الاحرار من الشهادة والولاية والقضاء والمالكية وغيرها وانما شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله جل ذكره بعدم تاملهم في آيات الله الدال على وحدانيته جعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في التملك جزاء بصنيعهم

(قوله فترة طبيعية) مانعة للعقل والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون والمرض (قوله يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم (قوله ولم يمنع الوجوب) لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة اوخلفا والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فان الامر ولفظ عن فيه دليل قيام نفس الوجوب (قوله وينافي الاختيار) لانه بالتميز ولم يبق بالنائم تميز فصار كلامه كالحان الطيور (قوله اصلا) احتراز عن المكره والخاطئ والهازل فان اصل الاختيار فيهم موجود فيعتبر كلامهم لان المعدوم فيهم الرضاء وعدمه لايؤثر في وقوع الطلاق والعتاق (قوله ولم يتعلق الخ) فلايفسد بالكلام نائما واختير في الفتوى افساده وفي القهقهة نائما اربعة اقوال اصحها ان لايفسد الصلوة والوضوء وهو مختار الشيخ فخر الاسلام (قال والرق) هو لغة بمعنى الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب (قوله حكمي) احتراز عن الحقيقي لان بعض العبيد يكون اقوى من الحر حسا وحقيقة لان الشرع جعله ضعيفا عاجزا عن بعض مايملكه الحر (قوله وانما شرع) اي في الاصل جزاء على استنكاف الكفار في عبادة الواحد الجبار ثم حكم في البقاء من غير مراعات معنى الجزاء ان يكون البشر به عرضة للتملك كالجماد وصار حقا للعباد كان في الابتداء حق الله تعالى ولهذا لايثبت الرق ابتداء على المسلم ويبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة على الكفار حتى لايبتدأ به على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم من ذمي ارض الخراج لزم عليه الخراج (واعلم ان الرق لاينافي الوجوبين والاداء الا انه يختص باشياء وهي انه لايتجزى كالعتق وكذا الاعتاق عندهما وانه ينافي مالكية المال ولو منافع نفسه الا ما استثنى منه القرب البدنية كالصلوة والصوم فلايملك التسري ولايصح حجه ولاينافي مالكية غير المال كالنكاح واليد والدم وينافي كمال الحال في اهلية الكمالات البشرية الدنيوية كالذمة والحل وانه معصوم الدم ولاجمعة عليه ولاعيد ولاتشريق ولااذان ولا اقامة ولاحج وانه لايكون شاهدا ولامزكيا ولاعاشرا وانه ينافي الولايات والتفصيل في المطولات

ولهذا اذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولاانشاء ولا يتصف بصدق ولاكذب كذا في التلويح صدق الاصول

(والعته) وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره وهو كالصبا مع العقل في الاحكام لايمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما صح من الصبي لكن العته تمنع العهدة اى الزام شيء فيه ضرره فلا

يطالب في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولايرد عليه بالعيب ولايؤمر بالخصومة ولايصح طلاق امرأته ولااعتاق عبده ولوباذن الولي ولابيعه ولاشراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال ليس من العهدة الممنوعة اذهي تحتمل العفو في الشرع لانه حق العبد (اعلم ان المعتوه يثبت عليه ولاية الغير ولايثبت على الغير ولايته لانه عاجز عن نفسه ولذلك سقط عنه الخطاب كالصبي حتى لايجب عليه العبادات ولايثبت في حقه العقوبات

(قال والعته) بفتحتين (قوله وهو) اى العته بعد البلوغ كالصبا مع العقل اى مثل آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه كما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا خلافا لابي زيد حيث ذكر في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده ابو اليسر بانه نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذلاوقوف له على العواقب كصبي ظهر منه قليل عقل (وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لااثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء كذا في كشف المبهم (قوله في الاحكام) اى في كلها في عدم التكليف في جميع الاحكام وصحة الاداء (قوله واسلامه) اى يصح اسلامه خلافا لحميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في انه يعرض الاسلام على وليه اذلااحد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبي العاقل (قوله وتوكله) اى قبول وكالة الغير ببيع ماله وبطلاق امرأته وباعتاق عبده (قوله يمنع العهدة) فان ذمته ليست صالحة للجزاء والتكليف (قوله ولوباذن الولي) لانها ضرر محض لايشوبه نفع دنيوي فان فيها ازالة ملك من غير نفع معتبر في الشرع يعود اليه (قوله بدون اذن الولي) لانها انما هو دائر بين النفع والضر والمعتوه وان لم يميز النفع والضر ولكن اذن الولي يعرف الاحتياط عن الغرر (قوله واما ضمان ما استهلك الخ) جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لايجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة (وتوضيح الجواب ان ضمان المال ليس بطريق العهدة فانه ليس جزاء الفعل بل بطريق جبر مافوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله كالزنا مثلا فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وجزاء الافعال موقوف على كمال العقل (قوله يثبت عليه ولاية الغير) كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحمة لانه دليل العجز (قوله ولايثبت على الغير ولاية) بالانكاح والتأديب وحفظ اموال اليتامى (قوله لانه عاجز عن نفسه) فكيف على غيره

(والحيض والنفاس) وهما لايعدمان اهلية الوجوب ولااهلية الاداء فكان ينبغى ان لايسقط
بهما الصلوة كما لايسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى وقت فوت الشرط فوت الاداء
وقد جعل الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذهو يتأدى بالحدث والجنابة
فيجوز ان يتأدى بالحيض والنفاس قياسا لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحايض الصوم
والصلوة ايام اقرائها (والمرض) وهو حالة للبدن تزول بها اعتدال الطبيعة ولهذا لاينافى اهلية
وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى اوحقوق العباد لكن المرض لما كان سببا للموت
بترادف آلالام والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات على
قدر طاقته ولما كان الموت علة بخلافة الوارث اوالغرماء فى المال كان المرض من اسباب
الحجر على المريض بقدر مايتعلق به صيانة الحقوق

(قيل هو حالة خارجة عن عن المجرى الطبيعى (وقيل هيئة غير طبيعية فى بدن الانسان يجب عنها بالذات فى الفعل بالتغير او النقصان او البطلان قال لا كمل الحق انه بديهى التصور وهذه تعريفات لعظية صدق الاصول

(قوله وهما لايعدمان اهلية الوجوب والاداء) لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (قوله وقد
جعلت الطهارة شرطا على خلاف القياس) فلم يتعد الى القضاء ثم انتفاء وجوب قضاء الصلوة
عليهما للحرج لدخولها فى حد الكثرة بخلاف الصوم فلا حرج فى وجوب قضائه عليهما لان الحيض
لايستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف
الصلوة فان وقوعه عادة فى اوان الصلوة من اللوازم فاثر فى اسقاط القضاء لدخول
الواجب فى حد التكرار لامحالة (وايضا ان حكمه مأخوذ من الحيض فى الصلوة والصوم ولم يكن
الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر (ويشهد لعدم وجوب
قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم مافى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت كان يصيبنا
ذلك يعنى الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولانؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليهما لكن اختلف
فى انه هل وجوب اداء الصوم عليها فى حالتى الحيض والنفاس ام لا وبيانه فى المطولات (فان قلت
الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه وقت الصوم من النوادر (قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا
فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس
فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء ذكره ابن ملك (قوله سواء كان من حقوق الله)
كالصلوة والزكوة (قوله او العباد) كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة
لانه لايخل بالعقل ولايمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما
يتعلق بالعبارة (قوله من اسباب العجز) لان السبب ما يتخلل بينه وبين المسبب علة
وهى الموت فى مانحن فيه (قوله بقدر طاقته) اذلاحرج فى الدين شرعا وعقلا حتى شرع
له الصلوة قائما وقاعدا اومضطجعا وكان ينبغى ان لايتعلق بماله حق الغير ولايثبت الحجر
عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اى خلافة الوارث والغريم فى المال
فكان المرض سبب لتعلق حق الوارث والغريم فيكون من اسباب الحجر فما افضى الى

الموت

الموت وظهر انه علة لخلافة الوارث والغريم يوجب ذلك المرض الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض بقدر مايصان به حقهما فقط وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق ولم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حقهما .مثل مازاد على الدين اوعلى ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لالم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة يصح فى الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض التصرف ان احتيج اليه ومالا يحتمله يصير كالمعلق بالموت حيث لايقبل النقض كالاعتاق على وارث اوغريم وهذا تفصيل مااجمله الشارح وكان القياس ان لايملك الصلة واداء حق الله تعالى المالى والوصية بهما الا ان الشرع جوزله ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باملة مقصر فى عمله فيحتاج عند حلول آثار المنية الى سد خلله وتدارك مافاته فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ماقصر فيه قال عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زياة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم

(والموت) وهو ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القربات عنه لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى ره بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى على الميت الاثم لاغير

قال الموت اخر العوارض السماوية كما انه آخر احوال المكلف هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق التقدير وهو امر عدمى بهذا المعنى فلا يتعلق به الايجاد والتقدير يتعلق بالمعدوم كتعلقه بالموجود وقيل عدم الحيوة عمن اتصف به وتعلق الخلق بهذا المعنى للموت ظاهر لان عدم الملكة يتعلق به الخلق فليس عدم صرف بل صفة وجودية خلقت ضد الحيوة وتفسير هم بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة اعلم ان الاحكام فى حق الميت اما دنيوية اواخروية والدنيوية على اربعة اقسام الاول ماهو من باب التكليف كالصوم والصلوة وغيرهما من العبادات وحكمه السقوط الافى حق الاثم والى هذا القسم اشار الش بقوله مما فيه تكليف والثانى ماشرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة وهو كل ما وجب من المال بمقابلة ماليس بمال كنفقة المحارم والزكوة ونحوهما وحكمه السقوط ايضا الا ان يوصى فيصح من الثلث الثانى الدين المتعلق بالذمة وحكمه ان لا يبقى بمجرد النية حتى يضم اليها مال اوكفيل يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى ببقاء العين لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد وسلامة العين لصاحبه ولهذا

لوظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ماتنقضي به الحاجة اذ الموت لاتنافي الحاجة ولذا اقدم تجهيزه على قضاديته لان الحاجة اليه اقوى ثم ديونه ثم وصاياه ثم يورث بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به والرابع مالايصلح لقضاء حاجة الميت كالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لايصلح لحوائجه فيجب القصاص للورثة ابتدأ الا اذا انقلب مالا حتى يقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لكن السبب انعقد له فصح عفوه ايضا (والاخروية اربعة اقسام ايضا الاول مايجب له غيره بسبب ظلم الغير عليه امافي ماله اوفي نفسه اوعرضه الثاني مايجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث مايستحقه من ثواب بواسطة الطاعات اوعقاب بواسطة المعاصي وحكمه البقاء هذا جملة ماذكر في كتب الاصول في هذا المقام (قوله وهو ينافي الح) وجه كون الموت مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لايرجى زواله ولاعجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز ينافي الاختيار ففات الغرض (قوله حتى بطلت الزكوة) خص الزكوة اولا وان كانت داخلة في القربات دفعا لتوهم انها عبادة مالية لاتتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كماهو مذهب الشافعي ولهذا يجوز التمثيل للقسم الثاني (قوله الاثم لاغير) بسبب تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء في احكام الاخرة فيبقى الاثم

قوله ومكتسب عطف على قوله سماوي اى النوع الثاني من معترضات الاهلية وهو من جهة العبد اى هومايكون لاختيار العبد في تحصيله مدخل وهو انواع الاول (كالجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة ولهذا لاتوصف الدابة بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل الجهل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لماكان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيار اله ثم الجهل انواع جهل باطل لايصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلايل وجهل صاحب الهوى اى صاحب البدعة في صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بالقرآن بتأويل باطل وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لايكون عذرا في الآخرة وجهل من يخالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمد قياسا على متروك التسمية عليه ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن معه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف

للحديث

للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وجهل يصلح عذرا وشبهة كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بان لايكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح كجهل المحتجم اذا افطر ظانا منه ان الحجامة فطرته فانه معذور لانه ظن في موضع الاجتهاد لان الحجامة عند الاوزاعي تفسد الصوم ومثال موضع الشبهة كمن زنى بجارية ولده على ظن انها تحل له فان الحد لايلزمه والجهل بالشرايع في دار الحرب في مسلم لم يهاجر الينا فيكون عذرا ويلحق به جهل الشفيع حتى اذا علم بعد زمان يثبت له حق الشفعة وقس على هذا ما يكون بمعناه

(قوله مايكون لاختيار العبد فيه مدخل) اما بمباشرة الاسباب او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون مكتسبا من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل والسفر وغيرها واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه (قوله الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه ان يعلم والعلم عندهم اعتقاد الشيء على ماهو عليه في الواقع فان قارن اعتقاد النقيض فمركب لتركيبه من الجهل بحقيقة الامر ومن الجهل بانه جاهل به حيث اعتقد نقيضه والا فبسيط وهو المراد بعدم العلم (قوله انواع) اى اربعة جهل لايصلح عذرا ولا شبهة وهى في الغاية وجهل هو دونه وجهل هو يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا واما صاحب المنار فجعله ثلثة اقسام وجعل القسم الاول والثاني قسما واحدا واليه يشير كلام الشارح ايضا (قوله لايصلح عذرا في الاخرة) قيد به لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة (قوله كجهل الكافر) فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل فان الآيات الدالة على وحدانيته تعالى لاتعد ولاتحصى على ذي لب وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام ظاهرة وانكاره بمنزلة انكار المحسوس (وحكمه ان اعتقاده في حكم لايقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطل لايكون للكفر حكم الصحة اصلا وفيما يقبله كتحريم الخمر فان ملها يحتمل عقلا دافع للتعرض له لحديث اتركوهم ومايدينون عليه فلايحد الذمى بشرب الخمر ودافع للخطاب في حكم الدنيا لاتخفيفا بل استدراجا (قوله اى صاحب بدعة في صفات الله تعالى) مثل جهل المعتزلة بالصفات فان بعضهم انكر وها حقيقة وقالوا انه تعالى عالم بلاعلم وقادر بلاقدرة وبعضهم قالوا بمغايرتها للذات وقالوا بامكانها فالاول تعطيل مخالف لنص الكتاب كقوله تعالى انزله بعلمه الى غيرها من الايات الدالة على تحقق الصفات والثاني اعتراف بحدوثها حقيقة لثبوت ان كل ممكن محدث وان لم يصرحوا بها لفظا وتشبيه مخالف لقوله تعالى ليس كمثله شيء كذا ذكره المحققون (قوله واحكام الاخرة) مثل جهلهم بسوء آل المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والاخبار في ذلك مستفيضة متواترة المعنى فالجهل بالمذكورات وان كان دون الكفر لابتنائه على التأويل الا انه لايكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر ولم يكفر للنهى عن تكفير اهل القبلة فلزمنا مناظرته

والالزام فلايترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (قوله وهذا لايصلح عذرا) اذ الدلايل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لايحة على وجه يعد جاحدها مكابرا ولكن الباغي لما كان مسلما لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام او الانتساب اليه لزمنا ايضا حل شبهتهم والزامهم قبول الحق بالدليل ولم نعمل بتأويلهم الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لانحكم باباحتها في حقه بتأويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بناء على دينه لانه يعتقد القرآن حقا فامكن الزام الحجة عليه بخلاف الكافر فلذلك قالوا اذا اتلف الباغي مال العادل اونفسه ولامنعة اى شوكة يضمن فاذا صار للباغي منعة وتظاهر سقط عنه ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلا يؤخذ بضمان في نفس ولامال بعد التوبة كما لايؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام لانه وجبت عليهم محاربتهم بقوله تعالى وقاتلوا التى تبغى الآية (وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الآخر لايتغير الحكم في حق الضمان حتى ان قوما اذا غلبوا على مدينة بلاتأويل واستهلكوا الاموال والانفس ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل واذا اجتمع المنعة والتأويل سقط الضمان وغير احكام الاسلام والتفصيل في مفصلات كتب الفقه (قوله كحل متروك التسمية) اى كجهل المجتهد بحرمته وحكمه بحله اوكجهله في حل متروك التسمية (قوله والسنة معطوف على الكتاب وكذا الحكم في مخالفة الاجماع (قوله مخالف للحديث المشهور وهو الخ) وقوله عليه السلام اعتقها ولدها ومخالف لما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينادى على المنبر الاان بيع امهات الاولاد حرام ولارق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثانى بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز ففى هذه المسئلة وامثالها اذا اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف السنة فيكون فاسدا (قوله في موضع الاجتهاد الصحيح) اى موضع تحقق فيه الاجتهاد الصحيح (قوله اوفي موضع يكون فيه اشتباه) اعلم ان الشبهة نوعان الاول شبهة في الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ويسمى شبهة الاشتباه ولابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانى شبهة في المحل وهو مايوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع وتسمى شبهة الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على الظن اى ظن الجانى لان المؤثر في الاسقاط هو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه هذا فقول الش اوفي موضع يشير الى النوع الاول والمثال الذى اورده من الثانى قطعا فكلامه لا يخلو عن حزازة فمثال النوع الاول كمن زنى بجارية والده اوامرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطى الاب جارية ابنه لايوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تأويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تأويلا في الطرف الآخر فيصير

شبهة

شبهة ولان الاملاك متصلة بين آلاباء والابناء والمرأة والزوج والمنافع دائرة ولهذا لاتقبل شهادة احدهما للآخر فيصلح عذرا ولايلزمه الحد (قوله ظنامنه ان الحجامة فطرته) وظنامنه انه على تقدير الاكل بعده لايلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة (قوله تفسد الصوم عند الاوزاعى لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فيفيد شبهة فى الدليل فلايلزمه الكفارة بهذه الشبهة وهذا اذا استفتى فافتى بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه وتأويله والافعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف يجب مطلقا اذ ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار

(قوله يكون عذرا) حتى لومكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لايكون عليه قضاؤهما اذ الخطاب خفى فى حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولاتقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام فيصير جهله به عذرا بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم وجوبها وجب عليه القضاء لانه فى دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فترك السوءال تقصير منه فلايكون معذورا (قوله مايكون بمعناه) اى كل جهل مبنى على خفاء الدليل وفيه لزوم ضرر سواء توقف لزومه على قبوله اذ كان قبله مخيرا كجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق حيث يقع كل من الشرى من الموكل وبيع ماله فضوليا اولا كجهلهما بضده وهو العزل والحجر فيصح تصرفهما وامثالها المذكورة فى المطولات بدلايلها

(والسفه) وهو الثانى من العوارض المكتسبة وهو فى اللغة الخفة وفى اصطلاح الفقهاء عبارة عن تصرف المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام العقل وذلك لايوجب الخلل فى الاهلية ولايمنع شيئا من احكام الشرع ويمنع منه ماله فى اول بلوغه اجماعا بقوله تعالى ولاتوءتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لاتعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها فالاضافة لادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله جل ذكره فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

(قوله وفى اصطلاح الفقهاء) الخ وهو معنى شرعى له وله معنى آخر اعم منه وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور وماذكره الش اخص وهو المصطلح هنا وذا بتخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان شرع وحمد باصله وهو السرف والتبذير فى المال فلايفهم عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة (قوله بخلاف مقتضى العقل والشرع) قيد بهما فان اصل البر والاحسان مشروع الاان الاسراف وهو المجاوزة عن حدهما حرام (قوله وهو لاينافى الاهلية) اى اهلية الوجوب والاداء لكمال العقل والبدن

واجاب القائلون بان الحجامة لاتفطر بامرين احدهما ادعاء النسخ وذكروا فيه مارواه البخارى وغيره والثانى التأويل بان المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب انهما كانا يغتابان صدق الاصول

(وذلك مثل ماروى فى قصة اهل قبا فانهم صلوا الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بالتحويل فتوجهوا الى الكعبة واتموا صلاتهم وجوز ذلك لهم النبى صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم صدق الاصول

(كمن لايطلب الماء فى العمران ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود لم يجزه لانه مقصر فى ترك الطلب فى موضعه غالبا اما اذا لم يكن موجودا فى الواقع جازت بخلاف مالو ترك الطلب فى المفازة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه لم يلزمه الطلب صدق الاصول

(قوله ولايمنع شيئامن احكام الشرع) فى اهلية الخطاب فيكون مطالبابالاحكام كلهاولايمنع شيئامن التصرفات لانه اذابقى السفيه اهلالتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقى اهلالحقوق العباد باولى فلايمنع شيئامن احكام الشرع ولايوجب سقوط الخطاب بحال سواءحجر عليه اولم يحجر لكنه يكابر عقله بترك الواجب عن علم فلايستحق النظر بالحجر وهو منع نفاذ التصرف القولى فلايحجر عند الامام ابيحنيفةره اذ المكابرة لاتصلح مانعاعن نفاذ التصرف من اهله مضافا الى محله والمعصية ليست سببا للنظر ولذا يخاطب بالحقوق ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرء بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه فيما يقبل الفسخ (قوله ويمنع منه الخ) ومدة المنع الى الرشد عندهما لان الله تعالى علق الايتاء بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذالم يونس فيه رشد عند البلوغ لايدفع اليه المال بهذا النص فكذا اذابلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة والى سن الرشد عنده فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل مايمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهولاينفك عن الرشد الانادرا فاقيم مقام الرشد على ماهو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس

(والسكر) وهوان حصل بشرب شئ مباح كشرب البنج والافيون للتداوى وشرب المكره الخمر بالقتل وقطع العضو وشرب المضطر الخمر للعطش فهوفى هذه الصور كالاغماء وان حصل من شرب محظور فلاينافى الخطاب وتلزمه احكام الشرع وتصح عبارته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا السرقة والاقرار بالحد الخالصة كاقراره بشرب الخمر والزنا فانه لايحد لان الرجوع عن اقرار الحدود الخالصة لله تعالى جائز

(قوله والسكر) وهوسرور يغلب على العقل بمباشرة اسبابه فيمنعه عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله فلذا لايزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون سببه وهو الشرب اختياريا وحده اختلاط الكلام والهذيان وزاد ابوحنيفةره فى السكر الموجب للحد كونه لايميز بين الاشياء ولايعرف الارض من السماء اذلوميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لايرتد بكلمة الكفر معه ولايلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه كذا فى نسمات الاسحار (قوله كشرب البنج والافيون) التمثيل بهما يدل على حلهما وقيده بقوله للتداوى كماهو قول ابيحنيفةره وابى يوسفره فيه لانه على قصد السكر حرام كما قال ابن نجيم وكذا على قصد اللهو والطرب قال ابن ملك وذكر قاضيخان

فی شرحه للجامع ناقلا عن ابیحنیفةرہ ان الرجل اذا کان عالما بتأثیر البنج فی العقل فا کل فسکر یصح طلاقه وعتاقه وهذا یدل علی انه حرام انتهی (قوله کالاغماء) فیمنع صحة التصرفات من الطلاق والعتاق والبیع والشراء ونحوذلك لانه لیس من جنس اللهو حتی یؤ آخذبه فصار من اقسام المرض کالصداع فلایکون المبتلی به مخاطبا (قال فی افاضة الانوار واستثنی ابن نجیم مسئلة واحدة وهی سقوط القضاء فانه لایسقط عنه وان کان اکثر من یوم ولیلة لانه بصنعه (قوله من شرب محظور) کشرب المحرمات من الاشربة کالخمر ونحوه فلا ینافی هذا النوع من السکر الخطاب بالاجماع لقوله تعالی یاءیها الذین آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون وهذا الخطاب حال السکر لان معناه اذاسکرتم فلاتقربوها لان الحال قید للمطلق لا الطلب کقوله تعالی غیر محلی الصید فانه حالاقید الایفاء لا ایجابه لوجوبه علی محلی الصید فیکون ممنوع القرب من الصلوة حال السکر بهذا الخطاب فیکون مخاطبابه فی تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان کان متوجها حال السکر فظاهر وکذا اذا کان متوجها حال الصحو لانه یصیر فی التقدیر کانه قال للصاحی اذاسکرت فلاتقرب الصلوة وهواضافة الخطاب الی حال منافٍ له فیتعلق الخطاب بالسکر کابتداء الخطاب فی حالة السکر فلوکان السکر منافیا للخطاب لماجاز ذلك کما لایجوز ان یقال للعاقل اذاجننت فلاتفعل کذا (فان قیل السکر ینافی فهم الخطاب کالنوم والاغماء وخطاب من لایفهم خلاف للنص والعقل (قلنا عدم الفهم فی السکر ممنوع بل فی قول الله دلیل علی ان السکر لاینافی فهم الخطاب فی الجملة لان المخاطبین بهذا القول الذین هم کانوامباشرین بالصلوة حالة السکر ومباشرتهم فی هذه الحالة تدل علی انهم یفهمون الخطاب فی الجملة کما یقتضیه حد السکر فی حرمة الصلوة باختلاط الکلام والهذیان واعتبار ابیحنیفةرہ عدم التمییز فی حده الموجب للحد احتیاطا اذمبناه علی الدرء ومعنی حتی تعلموا حتی تیقنوا لاحتی تفهموا حتی یقال ان سیاق الایة تأبی عن ذلك فلاینافی السکر مطلق العلم الذی هومرادف للفهم بل ینافی العلم الیقینی وعلی تقدیر التسلیم نقول ان السکران غیر مخاطب حقیقة بل الخطاب یتوجه باعتدال حاله الخفی واقیم السبب الظاهر وهو البلوغ مع العقل مقامه تیسیرا لتعذر الوقوف علی حقیقته فاذافاتت قدرة فهم الخطاب بسبب من العبد هومعصیة عدت قائمة زجراله فیبقی الخطاب فی حقه اذ فی وسعه دفع السکر بالامتناع عن مباشرة سببه فکان بالاقدام علی مباشرة سببه المحظور شرعا مضیعا للقدرة فلایکون معذورا فتفکر فی هذا المقام (قوله احکام الشرع کلها) من الصلوة والصوم وغیر ذلك ویصح عبارته کلها وهو احد قولی الشافعی رہ وفی قوله الاخیر لایصح وهو قول مالك والکرخی والطحاوی من اصحابنا کطلاق النایم وعتاقه وقدمر الفرق بین ماهو آفة سماویة وبین غیرها ویصح بیعه وشراءه واقراره وتزویجه الولد الصغیر والصغیرة واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته قولا وفعلا عندنا کذا فی کتب الاصول (قوله والاقرار بالحدود الخالصة) وهومایحتمل

الرجوع فخرج مالايحتمله كحد القذف فانه بحد وقيد بالحدود لانه لواقر بالقصاص صح وقيد بالاقرار لانه اذا باشر سبب الحد معاينة حد اذا صحا (قوله لان الرجوع الخ) والسكران من دليل الرجوع اذ السكران لايثبت على شیء عما يقول الايرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لايتحقق بدون هذا وهو اختلاط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير وكذلك لايصح ردته حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته لان الردة تبتنى على القصد الصحيح والاعتقاد وعند ابی يوسف ره تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحی فی اعتبار اقواله وافعاله والكافر اذا اسلم فی حالة السكر يحكم بصحة اسلامه كما فی المكره ودليل الرجوع وهو السكر لايكفی فيه لان الاسلام لايقبل الرجوع فلايؤدی فيه دليل الرجوع

(والهزل) وهو فی اللغة اللعب وفی الاصطلاح عبارة من ان يراد باللفظ معنى لايكون اللفظ موضوعا له ولايكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة (والسفر) وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وهو غير مناف للاهلية لكنه من اسباب التخفيف والتأخير

(قوله وفی الاصطلاح عبارة آه) وهذا التعريف يوافق على مانقل عن الشيخ ابی المنصور ره بالايراد به معنى لاحقيقی ولامجازی وضده الجد فيتناولهما وفسر فخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصی والنوعی بقسميه فيتناول وضع المجاز ويراد فه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح به لاذكره فی العقد وحكمه ان لاينا فی الاهليتين ولااختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به كخيار الشرط يعدمهما فی حق الحكم لا السبب غير ان شأنه أن يفسد البيع ولايفيد الملك بالقبض بخلاف الخيار اذا لم يوء بدوان التصريح به شرط لافی العقد بل قبله وفی الخيار فيه والاختيار هو القصد الى الشیء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشی مثلا يختار ذلك ولايرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصی والقبايح بارادة الله تعالى لابرضاه لان الله تعالى لايرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فالتصرفات بحسب الاختيار والرضى اما اعتقاديد فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لابما هزل به والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام واما اخبارات فالهزل يبطلها سواء كانت فيما يحتمل الفسخ اولا واما انشاآت فلها تفصيل فی المطولات (قوله والسفر) وهو لغة قطع المسافة مطلقا ای قصيرة اومديدة اشتق منه المسافر للمبالغة (قوله الخروج المديد) اعنى الامتداد الحاصل بالمصدر (قوله وادناه ثلثة ايام) المعتدلة فی الطول والقصر وبعض المشايخ قدروه باقصر ايام السنة كذا فی القهستانی بحسب السير الوسط المناسب لمحله من بعد صلوة الفجر الى الزوال (قوله من اسباب التخفيف والتأخير) الاول بالنسبة

والمشهور عند الفقهاء الى المغرب لايحتسب وقت اداء العبادات الموقتة واوقات الاستراحة قالوا ان ادخال البعض الليل للمقابلة فقط لالقطع المسافة لان الليل للاستراحة فالاولى تركها صدق الاصول

الى

الى الصلوة والثانى بالنظر الى الصوم اوجدت المشقة اولم يوجد لكونه من اسباب المشقة بنفسه مطلقا اذجنسه لايخلو عن مشقة ما اقلها من التحرك والمشقة من اسباب التخفيف فجعل نفس السفر قائما مقام المشقة مطلقا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه مالايضره اى لايوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق رخصته بنفسه بل مايضر به الصوم ففى الصلوة القصر عزيمة اورخصة اسقاط لشطر ذوات الاربيع وعند الشافعى ره ترفية فلايبطل العزيمة كما فى الصوم وقدمر بيانه فى بحث الرخصة والعزيمة والمسافر اذانوى الصوم وشرع فيه بان اصبح صايما اوكان مقيما ثم سافر بعد ما اصبح لايحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب عليه بالشروع وكون السفر من الامور المختارة فلايسقط به ماتقرر عليه وجوبه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذامرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة لايمكن رفعها فيؤثر فى اباحة الافطار ولو افطر مع انه لايحل له الفطر لم يلزمه الكفارة لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر يبيح الفطر فى الجملة (واحكام السفر يثبت بنفس الخروج من عمران المصر لما اشتهر انه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وكان القياس ان لايثبت الاحكام الابعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لايثبت قبل تمام العلة لكن تركنا القياس بالسنة تحقيقا للترفية المطلوب شرعا فى حق الجميع

اذلو تحقق الرخص على تمام علته لم يثبت الترفية فى الكل بل فى حق من قصد مسيرة اكثر من ثلاثة ايام ولياليها فيفوت الغرض المطلوب الاترى انه اذانوى رفضه بنية الرجوع الى بيته قبل تمام علته صار صار مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة لان السفر لما لم يتم علته كانت نية الاقامة نقضا لا ابتداء علة فاذا سافر ثلاثة ايام ثم نوى الاقامة فى غير موضع الاقامة وهو المفازة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلايصح فى غير محله الخ صدق الاصول

(والخطاء) وهو السادس من العوارض المكتسبة وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشىء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد يصير شبهة فى العقوبة حتى لايأثم الخاطىء ولايؤآخذ بحد وقصاص ولايجعل الخطاء عذرا فى حق العباد حتى يجب عليه ضمان المال ووجبت به الدية وصح طلاقه حتى اذا اراد ان يقول اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق عندنا وعند الشافعى ره لايقع قياسا على النائم وهذا ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطىء عالم بكلامه والمراد بقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء حكم الاخرة لاحكم الدنيا الايرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة وينعقد بيعه اذا وقع من خصمه القبول كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت

(قوله والخطاء) قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويراد به ماليس بعمد نحو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا وعرف بالفعل عن قصد صحيح غير تامّ كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وما ذكره الش راجع اليه ولوجود قصد ما جاز ان يؤآخذ به بدليل دعائه عليه السلام خلافا للمعتزلة ولذا اعد من المكتسبة قالوا المؤاخذة بالجناية وهى بالقصد والجواب المؤاخذة بعدم التثبت والاحتياط الواجب الذى ينبىء عنه

الخطاء لابنفس الخطاء (قوله اذا حصل عن اجتهاد) حتى لواخطأ فى القبلة بعد ما اجتهد جازت ولايأثم ولواخطأ فى الفتوى بعد ما اجتهد لايأثم ويستحق اجرا واحدا وفى الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطاء ليس فى اختيار العبد فلو ادى الخطاء فى الاجتهاد الى الاثم لايميل احد الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم ولاحرج فى الدين عقلا وشرعا (قوله ويصير شبهة) اى شبهة عدم الجناية والشبهة دارئة فى العقوبات فلايؤ آخذ بحد حتى لوزفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لايجب الحد ولايأثم اثم الزنا ولورمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لايأثم اثم قتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت (قوله وقصاص) لانه عقوبة كاملة فلايجب على المعذور ولكن لاينفك عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان لم يكن سببا للعقوبة المحضة اذ الكفارة يشبه العبادة والعقوبة فيستدعى سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطاء كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمى الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا فى معنى الجناية فصلح سببا للجزاء القاصر ذكره العلامة ابو النصر فى شرحه (قوله يجب عليه ضمان المال) قيد به احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لاجزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذور الاينافى عصمة المحل والدليل على انه بدل المحل لاجزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما فى القصاص وجزاء الصيد (قوله ووجبت به الدية) لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة فى ثلاثة سنين لافى مال القاتل كضمان العدوان من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (قوله يقع الطلاق عندنا) اى عند الحنفية كما هو مروى عن ابيحنيفة ره وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو فى الحكم والقضاء لافيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته نص عليه ابن الهمام فى فتح القدير (قوله خلافا للشافعى ره) لان الطلاق يقع فى الكلام واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد فى الخاطىء القصد الصحيح فاذا لم يعتبر كلامه فيكف يقع طلاقه قلنا نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لايوقف الحكم على وجوده حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذ الغفلة عن معنى اللفظ ثما فى صورة الخطاء وعدم القصد امر خفى باطن فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلايناط الحكم به فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه ودفعا للحرج لان العاقل البالغ لايفعل الفعل غالبا الابالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد

ولما كان القصد لايخلو عن ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا للكرامة الايرى انه صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا افرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان الناسى اذا اكل استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة تثبت شرعا حيث جعل الناقص عدما فى حقه والخاطىء اذا ادا المضمضة فسبق الماء فى حلقه لم يلحق به استحقاق هذه الكرامة اذ ليس فى معناه لتمكن التقصير فى حقه صدق الاصول

معدومة فى النائم بيقين من غير حرج فى دركه كذا فى التقرير (قوله عالم بكلامه) غير انه واقع بتقصيره (قوله وينعقد بيعه) فان البيع يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشىء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة فيملك بالقبض وقال ابن نجيم والظاهر ما فى التحرير انه كبيع الهازل فلا يملك بالقبض اذ لا قصد فى خصوص اللفظ ولا حكمه ولو لم يصدق خصمه فى خطائه لم يمكنه اثباته بالبينة وهو ظاهر ثم انعقاد البيع مجزوم لا توقف فيه بمقتضى الاصل لكن لا رواية فيه عن اصحابنا ولذا قال فخر الاسلام ويجب ان ينعقد اشارة الى ما قلنا هذا

(والاكراه) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما يعدم رضاء المكره ويفسد الاختيار مثل الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل الملجىء (والثانى ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او الضرب الذى لا يخاف به التلف على نفسه (والثالث ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولكنه يغتم به كحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخيه والاكراه بهذه الاقسام الثلثة لا ينافى كون المكره مخاطبا ولا كونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحقق معه حالة الاكراه فان المكره عليه متردد بين فرض كاكل ميتة اذا اكره بالقسم الاول فانه يفرض عليه الاكل ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا له لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه فى الهلاك من غير فائدة ومتردد بين حظر كالاكراه على الزنا وقتل النفس بغير حق فيحرم فعلهما عند الاكراه ومتردد بين اباحة كالافطار فى الصوم اذا اكره عليه يباح ومتردد بين رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه من القسم الاول فليطلب تمام ما يتفرع على الاكراه فى الفروع فانه المتكفل به

(قوله والاكراه) هو حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهذا التعريف مما اختاره فخر الاسلام وعليه بناء تقسيمهم الاكراه على الثلاثة وشرطه اما من جهة المكره على صيغة اسم الفاعل فهو تمكنه من ايقاع ما هدد به لان عدم تمكنه من ذلك يجعل اكراهه هذيانا ومن جهة المكره فهو ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره فى ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجئا محمولا عليه الا بذلك واما من جهة ما اكره به فهو ان يكون متلفا نفسه او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا بما يعدم الرضاء باعتباره واما من جهة ما اكره عليه فهو ان يكون المكره ممتنعا عنه اما لحقه او لحق آخر او الشرع وبحسب هذه

الاختلافات يختلف الحكم (قوله ما يعدم رضاء المكره) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر وظاهر ان الاكراه يعدمه (قوله ويفسد الاختيار) وهو القصد الى أحد طرفى الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لايعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (قوله اوعضو من اعضائه) ولوانملة لان حرمته كحرمة النفس والمراد من الفوت الفوت بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لاتحقيق لايكون اكراها اصلا (قوله الكامل الملجئ) اى الكامل الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو وفى المنتخب الالجاء بيچاره كردن (قوله ولايفسد الاختيار) لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت به النفس او العضو (قوله كالاكراه بالقيد الخ) والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذى لايفضى الى تلف عضو بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه يحبس او يضرب (قوله مالايعدم الرضاء) اى كمال الرضاء فلا يرد ان القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من قال انه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمة اذ المعتبر فى الاكراه عدم تمام الرضاء لاعدامه فاعتبار الرضاء فى الجملة غير مستبعد (قوله كحبس ابيه الخ) ويدخل فيه حبس كل ذى رحم محرم لان القرابة المتأبدة بالمحرمية بمنزلة الولاد والقياس ان هذا القسم ليس باكراه لانه لايلحقه ضرر بذلك وفى الاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق من الحزن والهم مايلحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد فى حقه بذلك يعدم تمام الرضاء فكذا التهديد بحبس احدهم اذا كان الولد بارا وفى قوله ولكنه يغتم الخ بيان لوجه الاستحسان كما اوضحنا (قوله ولاكونه اهلا) اى اهلية الوجوب والاداء لانها ثابتة بالذمة وهو العقل والبلوغ ولايخل الاكراه بشئ من ذلك (قوله فان المكره عليه مردد) اى مبتلى فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء اى ترتب الاجر تارة والاثم اخرى يحقق الخطاب وهذا دليل لقوله لاينافى كون المكره مخاطبا وانه لاينافى اى لايبطل اختيار المكره به وان افسد فى بعض صور الاكراه حملا على الاختيار الاهون لانه حمل للفاعل على ان يختار ماهو اهون عند الحامل او فى قوله فالاقوال التى لاتنفسخ لم تبطل بالكره وتنفذ عليه به كالطلاق ونحوه والتى تنفسخ كالبيع والاجارة يفسد اى تنعقد فاسدا ولايصح به الاقارير وفيه تفصيل فى المفصلات وبعضه فى صدق الاصول (قوله وبين اباحة) والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لاياثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا فى التلويح وقد ناقشه فيه محشيه والتحقيق فى هذا المقام ماذكره العلامة الفنارى حيث قال وذكره

قسما برأسه لانه يحتمل ان يوجر بالصبر كما فى المقيم اوبالاقدام كما فى المسافر وفى الاثم بالعكس فمطلقه بين بين لانه لايأثم ولايوجر كماظن ولالانه يأثم بالصبر لكن لاللاباحة بل لبذل نفسه بترك المباح كماقتل فان كلامنهماممنوع ولالان بينه وبين اجراءكلمة الكفر فرق قبل الاكراه حيث يحتمل الصوم السقوط لان الصلوة مثلافيه وهى من قسم الرخصة (قوله كاجراء كلمة الكفر) فانه ظلم فى اصله رخص بالنص فى قصة عمار رضى الله عنه وبقى عزيمة بخبر حبيب رضى الله عنه ومع هذا فالاجراء نوع جناية دون القتل اذاهذا اهتك حرمة الشرع صورة ومعنى وذلك صورة فقط والقلب مطمئن (قوله يرحض له ذلك) مع بقاء الحرمة يوجر فيه لوصبر سواء كان حقالله تعالى لايحتمل السقوط او يحتمله كالعبادات او للعبد كماسيجيء

(والحرمات انواع منها) اى من الانواع (مالارخصةفيه) بالاكراه كالزنا بالمرأة اذفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذلايجب على الام نفقته فكان الزنا كالقتل وانماقيدنا الزنا بالمرأة لان زنى المرء بالرجل مما يحتمل الرخصة اذا اكرهت بالنفس او القطع لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع عن الرخصة فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لاينقطع ولذا سقط الاثم والحد عنها ومما لارخصة بالاكراه قتل المسلم بغيرحق لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه سواء فى استحقاق العصمة وخوف التلف فلايحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه فى حكم العدم للتعارض بينهما فى استحقاق الصيانة من غير مرجح

(قوله والحرمات انواع) هذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لايجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انه يكون حراما اومباحا اومرخصافيه (قوله مالا رخصة فيه) يعنى بعذر الاكراه اصلا سواء كان ملجئا اولم يكن كالقتل والجرح والزنا فانه لايثبت الترخص فى هذه الاشياء بالاكراه ولاتسقط الحرمة (قوله كالزنا) اى زنا الرجل بالاكراه فانه لواكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لما بينه الش (قوله فساد الفراش) ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن (فان قلت هذا مسلم فى غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلايكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه فتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضى الى اهلاكه (قوله لاتجب على الام نفقته) ولايجب على الزانى تأديبه وانفاقه فهو داخل فى العمل بالاكراه الذى كان حظرا (قوله والمكره والمكره عليه سواء الخ) فلايكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه فى حكم العدم فى حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلايحل اصلا وكذا الجرح وقطع الاطراف

لماذكر المصنف الاكراه وهو يقتضى المكره والمكره والمكره به والمكره عليه اراد ان يقسم الاكراه ببيان انواعه باعتبار الافعال الحاصل باكراه المكره لان تلك الافعال اما فرض او محظور اورخصة كما بينا فى صدر المبحث وذكر من بين الانواع نوع المحرمات لتعدد اصنا فها لان منها مالا يزول حرمته ولايدخلها رخصة اصلا كحرمة الزنا والقتل ومنها مايحتمل السقوط كحرمة اكل الميتة ومنها مالايحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر لكن لايسقط بعذر الاكراه كتناول مال الغير وسياتى تفصيلها انشاء الله تعالى صدق الاصول

لان لطرف المؤمن من الحرمة مالنفسه فيتحقق التعارض ايضا فلايثبت الترخص فلو قيل له لتقطعن يد فلان اوليقتلن لايحل له ذلك ولوفعل كان آثما

(ومنها) اى من الحرمات (مايحتمل السقوط) اى ترتفع الحرمة بالكلية بسبب الاكراه ويصير حلال الاستعمال كحرمة الخمر ولحم الخنزير والميتة ونحوها فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار دون الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاما اضطررتم اليه وهذا اذا كان الاكراه من القسم الاول وان كان من القسمين الاخيرين فلا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء (و)من الحرمات (ما) اى حرمة (لايحتمله) اى السقوط لكنه محتمل الرخصة بالاكراه الكامل كاجراء كلمة الكفر العياذ بالله فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة (ومن) المحرمات (ما) اي حرمة (تحتمله) اى السقوط فى الجملة (و) لكنها (لاتسقط بعذر) اى بعذر الاكراه ويحتمل الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بغير اذن بالتصرف من صاحبه فاذا اكره عليه بالاكراه الكامل جازله ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر فى هذين القسمين الاخيرين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع القويم

(قوله قال الله تعالى وقد فصل لكم الآية) فالملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لايثبت الحرمة فيها فتبقى على الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوت النفس او العضو فكان الممتنع من تناوله عند الاكراه مضيعا بدمه فصار آثما اذا كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى ان لايكون آثما لان الموضع خفى فيعذر بالجهل (قوله فلاترتفع الحرمة) لعدم الاضطرار لكن يورث الشبهة حتى لوشرب الخمر باكراه غير ملجئ لايحد هذا استحسان وفى القياس يحد اذلا تأثير للاكراه بالحبس فى الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه الكامل اوجب الحل فلما وجد الناقص منه يصير شبهة كالملك فى الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة فى اسقاط الحد عن الشريك بوطئها (قوله مالايحتمله الخ) يعنى انه لايحل متعلقها قط لكن قد يرخص العبد فى فعله مع بقاء الحرمة وذلك لان الكفر حرام ابدا واجراء كلمة الكفر كفر صورة لتعلق الاحكام بالظاهر فيكون حراما ابدا الا انه رخص فيه بالاكراه مع اطمئنان القلب بالايمان وكذا سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلوة والحج وقتل صيد الحرم اوفى الاحرام لكن فيها تفصيل (قوله كاجراء كلمة الكفر) والقلب مطمئن بالايمان واذا صبر وبذل نفسه لاعزاز دين الله كان شهيدا (قوله فانه قبيح لذاته) لانه ظلم فى اصل وضعه قال الله تعالى والكفرون هم الظالمون لكنه

رخص فيه بالنص فی قصة رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اخذوا فی غزاة مسيلمة الكذاب فقال لاحدهما ماتقول فی محمد قال انه رسول الله قال فما تقول فی قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ماتقول فی محمد قال انه رسول الله قال فما تقول فی قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانی فقد صرع بالحق فهنيئا له واجراء كلمة الكفر وان كان جناية فی الظاهر لفوات صورة التوحيد لكنه بقی اصله وهو اعتقاد القلب وهذا الضرب من الجناية دون القتل ولذلك احتملت هذه الجناية الرخصة دونها (قوله ومنها مايحتمله) ادرج صاحب التوضيح هذا النوع تحت الذی قبله وجعل النوع ثلاثة اقسام اما انيكون فی حقوق الله اوفی حقوق العباد والاول اماان يحتمل السقوط اولا وكان المصنف ره جعله قسما برأسه لما اشار اليه الشارح من احتمال هذه الحرمة السقوط فی الجملة (قوله جاز له ان يفعل ذلك) يعنی جاز ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير لان المال مبتذل فی نفسه والحرمة لحق الغير ولكنه لما كان اخذ المال واتلافه ظلما وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقی حراما فی نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة الاعلى رخصة فان الرخصة مايستباح لعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا ايضا

قال فی شرح الاصول توضيحه ان حق الله تعالى وحق العبد اذا اجتمعا متساويين يرجح حق العبد لحاجته فكيف اذا غلب حقه فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى انتهى وقال فی اصول فخر الاسلام وكذلك فی سائر حقوق الله تعالى مثل فساد الصلوة والصوم وقتل صيد الحرم اوفی الاحرام لما قلنا قال اكمل الدين الا اذا كان المكره على مسافر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر فكان فی الامتناع كالمضطر فی الميتة انتهى صدق لاصول

(فصـــل فی المتفرقات) من المسائل (الالهام) هو الالقاء فی الروع من علم يدعو الى العمل من غير استدلال (ليس بحجة) ای ليس من اسباب المعرفة لايجوز العمل به عند الجمهور (وقال بعض الصوفية انه) ای الالهام (فی حق احكام الشرع حجة) يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها ای عرفها بالايقاع فی القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن اولى بذلك منها لانه شرح قلبه بالنور ليهتدی بذلك النور الى الامور قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال النبی صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وما الفراسة الاخبره عما يقع فی القلب من غير نظر فی حجة وكذا الآثار فی ذلك (وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا اونصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما الزم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة (وقال النبی صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار وهو جاير بالرأی المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الرأی بلا نظر فی الاصل (ولان مايقع فی القلب قد يكون من الله بالالهام وقد يكون من الشيطان بالاضلال قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس قال الله تعالى ونعلم ماتوسوس به نفسه فلا يخلص من الاحتمال ولاحجة مع الاحتمال وما تمسكت به الصوفية فمجاب فليطلب فی موضعه

(قال الالهام) اى الهام غير الانبياء ليس بحجة على الغير واما الهام الانبياء عليهم السلام فهو حجة عليهم وعلى غيرهم لانه من اقسام الوحى الظاهر على قول ووحى خفى على قول (اعلم ان العلم قد يحصل فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة والسلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا (قال الامام حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (قوله الالقاء فى الروع) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم هو لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده بقوله بطريق الفيض (قوله ليس من اسباب المعرفة) بصحة الاحكام الشرعية اعتقادية كانت او عملية وفسادها حلية وحرمة وكراهة والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة ان الالهام يلتبس بالوسوسة والالهام من الملك والوسوسة من الشيطان وباب الملك باب واحد وابواب الشياطين لا ينضبط فى عدد وهواجس النفس واهوائها التى يعجز نطاق الحصر عن احاطتها كلها ابواب للشياطين ومعينها وقد جعل الله الهوى غالبا فى النفوس مشاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فلا بد من موازنة ما الهم على ما اوحى اذا جمع فاذا المفيد الوحى او الاجماع وليس بالالهام كفاية بحال فلا يقوم حجة اصلا ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (وايضا ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة (او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام (قوله لا يجوز العمل به) لا لنفسه ولا لغيره وكذا المراد فى مقابله من قوله يجوز العمل به لنفسه والاتباع لغيره وفى جواز العمل لنفسه اختلاف وادلتهم فى المبسوطة (قوله لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها) والجواب ان معنى الاية والهمهما اى عرفها طريق الخير والشر بطريق التعلم وهى الآيات والحجج (قوله وقال النبى عليه السلام) هذا الحديث والآية التى قبله ظاهر فى حق اصحاب هذا النور خاصة والمدعى كون الالهام حجة للمؤمنين اجمعين عند الاحتياج الى معرفة احكام الشرع (قوله وكذا الآثار منها قوله عليه السلام لوابصة رضى الله عنها وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك فى قلبك فدعه وان افتوك (والجواب ان الحديث ورد فى باب التقوى فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا واما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا

ما

ماثبت حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه ونحن لاننكر الاحتياط بل اثبات الشرع به

(والفراسة) وهى ما (يقع بغير نظر فى حجة والحكم مايثبت جبرا) شاء العبد اوابى وعند المعتزلة حكم الله تعالى ايانا اعلامه بكون الفعل واجبا اومندوبا اومباحا اوحراما (والدليل) وهوفى الاصطلاح (مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم والحجة) وهى المأخوذة (من حج اذا غلب) سميت حجة لانها يغلب من قامت عليه والزمته حقا وهى مستعملة فيما كانت قطعيا اوغير قطعى (والبرهان نظيرها) اى نظير الحجة (وكذا البينة والعرف ماالشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع) السليمة (بالقبول والعادة ما استمر الناس عليه وعاودوه) مرة بعد اخرى

(قوله مايقع بغير نظر) الخ بل بنور انفسخ فى قلبه بعد المجاهدة وتصفية القلب ويقع به الترجيح بين القياسين المتعارضتين اذ لقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يقال من غض بصره عن المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قيل انها وقع فى دليل من قال الالهام حجة لا انها فى المتفرقات اجيب بانا لاننكر كرامة الفراسة ولكنها لم نجعلها حجة لجهلنا انه من الله ام من الشيطان ام من النفس فثبت انها من المتفرقات تأمل

(قوله والدليل مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم) اى يتبين حقيقة الشىء عنده ليعتقد اوخيريته ليعمل وقوله بصحة النظر احتراز عما اذا كان النظر فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين (والنظر فيه استحضار احواله التى لها مدخل فى المطلوب كالحدوث والامكان وقد يختص بالقطعى ويسمى الظنى امارة (قوله تغلب من قامت عليه كانه لقوة سببيتها على غلبة من قامت عليه سميت حجة تسمية للسبب باسم المسبب ثم ان كان قصد كل واحد منهما فى الاستدلال والمدافعة العناد والغلبة فمذموم وان كان القصد منها اظهار الحق فمحمود (قوله نظير الحجة) لكنه يستعمل فى القطعى عند قوم قال الامام شمس الدين النظر البرهان فى اللغة نظير الحجة وهوموضوع فى الاصل لما يوجب العلم قطعا قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ولهذا قالوا فى حده ماصحت به الدعوى وظهر به صدق المدعى وهذا هو الوجه الوجيه ولو قيل فيه بعض الكلام كذا فى منافع الدقايق نقلا عن مشارق الانوار (قوله وكذا البينة) اى كالحجة وهى فى اللغة مأخوذة من البيان وهو الظهور والاظهار اومن البينونة وهو الفصل سمى المعنى الظاهر الفاصل بين الحق والباطل بينة وهى فى الاصل اسلم لمايوجب العلم قطعا ثم فى العرف صارت مستعملة فى العلم القطعى والظنى ولهذا اسميت الشهادة فى باب القضاء بينة وهى ليست بقاطعة نقله الشارح عن الميزان (ثم لما كان التقليد دليلا ايضا فى العمليات والاعتقاديات عند بعض ناسب ان يبين مسائل التقليد اجمالا فالتقليد قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة فى اصول الدين ولا فى فروعه لانه

قال القاضى ابوزيد رحمه للمناظرة شروط وآداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فان يكون غرضهما الحق دون العناد وان يكون عالما بحقايق العربية بصيرا فى القواعد الفقهية والتاويلات للايات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا لاوقيحا ولاغليظا (واما الادب فتجتنب الاضطرابما سوى اللسان عن الجوارح والاعتدال فى خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن التعصب وقصد الانتقام والاحتراز عن التكلم فى مجلس الشغب والتكلم فى مجلس جماعة لايسمعون كلامه تكبرا لانه يوءدى الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطره (واما الداعية فالسوال عن المسترشدين والابتلاء بوقوع حادثة شرعية يتضح حكمها بالمذكرات اووقوع مشكل فى قاعدة اوفى مايتعلق بهما من الوسايل اوالحاجة الى معرفة توفيق بين دليلين متعارضين صورة وهذه المناظرات كلها سعى فى احياء الشريعة وقال صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر رضى الله عنهما قولا فانى فيما لم يوح الى فمثلكما ولايخفى ان فى مذاكرات العلماء فى حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزات مع الكفار وقال صلى الله عليه وسلم مداد العلماء يوزن بدم الشهداء واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى (واما الغرض فظهور الحق ليعتقد اوظهور خير ليعمل به وترك ضدهما وهو الباطل والشر انتهى صدق الاصول نقلا من العلامة ابى النصر

(قال الالهام) اى الهام غير الانبياء ليس بحجة على الغير واما الهام الانبياء عليهم السلام فهو حجة عليهم وعلى غيرهم لانه من اقسام الوحى الظاهر على قول ووحى خفى على قول (اعلم ان العلم قد يحصل فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة والسلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا (قال الامام حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (قوله الالقاء فى الروع) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم هو لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده بقوله بطريق الفيض (قوله ليس من اسباب المعرفة) بصحة الاحكام الشرعية اعتقادية كانت او عملية وفسادها حلية وحرمة وكراهة والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة ان الالهام يلتبس بالوسوسة والالهام من الملك والوسوسة من الشيطان وباب الملك باب واحد وابواب الشياطين لا ينضبط فى عدد وهواجس النفس واهوائها التى يعجز نطاق الحصر عن احاطتها كلها ابواب الشياطين ومعينها وقد جعل الله الهوى غالبا فى النفوس مشاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فلا بد من موازنة ما الهم على ما اوحى اذا جمع فاذا المفيد الوحى او الاجماع وليس بالالهام كفاية بحال فلا يقوم حجة اصلا ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (وايضا ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة (او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام (قوله لا يجوز العمل به) لا لنفسه ولا لغيره وكذا المراد فى مقابله من قوله يجوز العمل به لنفسه والاتباع لغيره وفى جواز العمل لنفسه اختلاف وادلتهم فى المبسوطة (قوله لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها) والجواب ان معنى الاية والهمهما اى عرفها طريق الخير والشر بطريق التعلم وهى الآيات والحجج (قوله وقال النبى عليه السلام) هذا الحديث والآية التى قبله ظاهر فى حق اصحاب هذا النور خاصة والمدعى كون الالهام حجة للمؤمنين اجمعين عند الاحتياج الى معرفة احكام الشرع (قوله وكذا الاثار) منها قوله عليه السلام لوابصة رضى الله عنها وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك فى صدرك فدعه وان افتوك (والجواب ان الحديث ورد فى باب التقوى فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا واما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا

ما

ماثبت حرمته بدليل فلايحل تناوله بشهادة قلبه ونحن لاننكر الاحتياط بل اثبات الشرع به

(والفراسة) وهى ما (يقع بغير نظر فى حجة والحكم مايثبت جبرا) شاء العبد اوابى وعند المعتزلة حكم الله تعالى ايانا اعلامه بكون الفعل واجبا اومندوبا اومباحا اوحراما (والدليل) وهو فى الاصطلاح (مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم والحجة) وهى المأخوذة (من حج اذا غلب) سميت حجة لانهايغلب من قامت عليه والزمته حقاوهى مستعملة فيما كانت قطعيا اوغير قطعى (والبرهان نظيرها) اى نظير الحجة (وكذا البينة والعرف مااشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع) السليمة (بالقبول والعادة مااستمر الناس عليه وعاودوه) مرة بعد اخرى

(قوله مايقع بغير نظر) الخ بل بنور انفسخ فى قلبه بعد المجاهدة وتصفية القلب ويقع به الترجيح بين القياسين المتعارضتين اذ قلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يقال من غض بصره عن المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قيل انها وقع فى دليل من قال الالهام حجة لا انها فى المتفرقات اجيب بانا لاننكر كرامة الفراسة ولكنها لم نجعلها حجة لجهلنا انه من الله ام من الشيطان ام من النفس فثبت انها من المتفرقات تأمل (قوله والدليل مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم) اى يتبين حقيقة الشىء عنده ليعتقد اوخيريته ليعمل وقوله بصحة النظر احتراز عما اذا كان النظر فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين (والنظر فيه استحضار احواله التى لها مدخل فى المطلوب كالحدوث والامكان وقد يخص بالقطعى ويسمى الظنى امارة (قوله تغلب من قامت عليه كانه لقوة سببيتها على غلبة من قامت عليه سميت حجة تسمية للسبب باسم المسبب ثم ان كان قصد كل واحد منهما فى الاستدلال والمدافعة العناد والغلبة فمذموم وان كان القصد منها اظهار الحق فمحمود (قوله نظير الحجة) لكنه يستعمل فى القطعى عند قوم قال الامام شمس الدين النظر البرهان فى اللغة نظير الحجة وهو موضوع فى الاصل لما يوجب العلم قطعا قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ولهذا قالوا فى حده ماصحت به الدعوى وظهر به صدق المدعى وهذا هو الوجه الوجيه ولو قيل فيه بعض الكلام كذا فى منافع الدقايق نقلا عن مشارق الانوار (قوله وكذا البينة) اى كالحجة وهى فى اللغة مأخوذة من البيان وهو الظهور والاظهار اومن البينونة وهو الفصل سمى المعنى الظاهر الفاصل بين الحق والباطل بينة وهى فى الاصل اسلم لمايوجب العلم قطعا ثم فى العرف صارت مستعملة فى العلم القطعى والظنى ولهذا سميت الشهادة فى باب القضاء بينة وهى ليست بقاطعة نقله الشارح عن الميزان (ثم لما كان التقليد دليلا ايضا فى العمليات والاعتقاديات عند بعض ناسب ان يبين مسائل التقليد اجمالا فالتقليد قبول قول الغير بلادليل ليس بحجة فى اصول الدين ولافى فروعه لانه

قال القاضى ابو زيد رحمه الله للمناظرة شروط وآداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فان يكون غرضهما الحق دون العناد وان يكون عالما بحقايق العربية بصيرا فى القواعد الفقهية والتاويلات للايات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا لاوقيحا ولاغليظا (واما الادب فتجتنب الاضطراب سوى اللسان عن الجوارح والاعتدال فى خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن التعصب وقصد الانتقام والاحتراز عن التكلم فى مجلس الشغب والتكلم فى مجلس جماعة لايسمعون كلامه تكبرا لانه يؤدى الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطره (واما الداعية فالسوال عن المسترشدين والابتلاء بوقوع حادثة شرعية يتفحص حكمها بالمذكرات اووقوع مشكل فى قاعدة اوفى مايتعلق بهما من الوسايل اوالحاجة الى معرفة توفيق بين دليلين متعارضين صورة وهذه المناظرات كلها سعى فى احياء الشريعة وقال صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر رضى الله عنهما قولا فانى فيما لم يوح الى فمثلكما ولايخفى ان فى مذاكرات العلماء فى حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزات مع الكفار وقال صلى الله عليه وسلم مداد العلماء يوزن بدم الشهداء واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى (واما الغرض فظهور الحق ليعتقد اوظهور خير ليعمل به وترك ضدهما وهو الباطل والشر انتهى صدق الاصول نقلا من العلامة ابى النصر

تعالى رد على المقلدين بقوله اولو كان آباءهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول المختار لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد على طلب الحقيقة بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه واجمع العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال (ويحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا من هو اعلم عندهم واورع بالسماع عمن يوثق بقوله والتمسك في الاصول بالكتاب والسنة وما اجمع عليه الصحابة والتابعون وغيرهم من الائمة المجتهدين وفي الفروع بالاحوط ثم الاوثق دليلا ثم بقول من يظن انه اعلم واورع كابي حنيفة عندنا (ويجوز نقل الحديث من الكتب المعتمدة التي اشتهرت العمل بمضمونه والاحتجاج به ولا يشترط ان يكون له به رواية الى موءلفها (قال ابن البرهان ذهب الفقهاء كافة الى انه لا يتوقف العمل بالحديث على سماعه بل اذا صحت عنده النسخة من السنن جاز له العمل به ونقلوا عن اصحابنا انه لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من ابن قلنا ولذلك ترى اصحابنا الحنفية كثيرا ما يفتون بخلاف قول الامام فانهم بما لاح لهم من الاحوط ثم الاوثق دليلا وافق قوله اولا ثم بقوله لكنهم يضيفون الجواب اليه خوفا عن الافتراء على الله بتحريم الحلال او تحليل الحرام قالوا كل احد قد يؤخذ بقوله وقد يترك الا المعصوم فعليك الاخذ بالكتاب والسنة فان لم تجد فيهما ولم تقدر على الاجتهاد والاستنباط عنهما فيحل لك التمسك بقول الاعلم والاورع والا فلا معارضة بين ما ثبت بالوحي وغيره وقد جاز استتار الحديث عن اجلة الصحابة فضلا عن الائمة كذا في شرح العلامة ابي النصر وقد نقل الشيخ الوالد سلمه الله بتمامه هذا آخر ما اوردناه في هذا المختصر وفقه الله العمل بموجب مضمونه وجعله ذخرا نافعا وخيرا باقيا بالاستعمال والانتفاع به في ايادي الطالبين بحرمة جميع الانبياء والمرسلين وانا الفقير تراب اقدام النقشبندي عبد الرحمن بن عطاء الله بن محمد بن فيض الله البلغاري مولدا والباركندي موطنا وقد تم يوم الاربعاء بعد الظهر في خمسة من ذي القعدة سنة احد عشر وثلثمائة والف من هجرة من له العز والشرف وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين *

ثم اذا عمل في مسئلة بقول امام هل له العمل بقول غيره ام لا فقال الغزالي لا يجوز ان ينقل عن مذهب امامه الى مذهب امام آخر بهوى النفس ويجوز عند الضرورة (وفي بعض اصول الحنفية اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره فالمختار جوازه وذهب بعض الحنفية الى منع الانتقال الى مطلقا وتحكم بان المتنقل بالاجتهاد والبرهان اثم يستحق التعذير وبدونه اولى وقال ابن الهمام لا نص لاحد في تقليد مجتهد فلكل ان يقلد في اي مسئلة لاي مجتهد شاء وينقل عن الامدي وابن الحاجب من عمل في مسئلة بقول امام ليس له العمل فيها بقول غيره اتفاقا قال المناوي اذا اعتقد مذهب الغير يجوز الانتقال عملا بالراجح وكذا ان قصد الرخصة فيما دعته اليها حاجة او ارهقة ضرورة واما اذا قصد مطلق الترخص فلا يجوز لانه متبع لهواه لا لدينه فان عمل بتقليد امام في مسئلة كحنفي يدعي شفعة جوار فيا خذ على مذهب ابي حنيفة ره ثم تستحق عليه فيريد تقليد الشافعي يمنع الانتقال لزيادة فحشه وكلام الامدي وابن الحاجب نزل عليه صدق الاصول

مختصر المنار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اعلم ان اصول الشرع الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبى عليه السلام نقلا متواترا (وهو نظم ومعنى (واقسامهما اربعة (الاول فى وجوه النظم لغة وصيغة وهو الخاص والعام والمشترك والمأول (والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة ايضا ويقابلها اربعة اخرى والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة ايضا وينقسم هذه الى اربعة اخرى باعتبار معرفة معانيها ومواضعها وترتيبها واحكامها (وهو ماوضع لمعنى معلوم على الانفراد جنسا اونوعا اوعينا (وحكمه تناول المخصوص قطعا (ولايحتمل البيان (ومنه الامر ويختص بصيغة لازمة فلايكون الفعل موجبا وموجبه الوجوب بعد الحظر اوقبله ولايقتضى التكرار ولايحتمله سواء تعلق بشرط اواختص بوصف فيقع بناؤه على اقل جنسه ويحتمل كله على الصحيح (وحكمه نوعان اداء وهو اقامة الواجب به (وقضاء وهو تسليم مثله به ويتبادلان مجازا ويؤديان بنيتهما فى الصحيح ويجبان بسبب واحد عند الجمهور (وانواع الاداء ثلثة كامل وهو مايؤدى بوصفه كماشرع وقاصر وهو الناقص عن صفته وشبيه بالقضاء (وانواع القضاء ثلاثة بمثل معقول وغير معقول وقضاء بمعنى الاداء (والحسن لازم للمأمور به امالمعنى فى عينه وهو نوعان احدهما لمعنى فى وصفه وملحق بهذا القسم مشابه للحسن لمعنى فى غيره والنوعين واحد (واما لمعنى فى غيره (وهو نوعان ايضا احدهما مالايؤدى بالمأمور به والاخر مايؤدى به وحكمهما واحد ايضا (ثم الامر نوعان مطلق فلا يوجب الاداء على الفور على الصحيح ومقيد به (وهو انواع الاول انيكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة ومن حكمه اشتراط نية التعيين فلايسقط بضيق الوقت ولايتعين الابالاداء كالحانث والثانى انيكون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان ومن حكمه نفى غيره فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف الافى المسافر فانه ينوى واجبا آخر عند ابيحنيفةره (وفى النفل عنه روايتان ويقع صوم المريض عن الفرض فى الصحيح (والثالث انيكون الوقت معيارا للموءدى لاسببا له كقضاء شهر رمضان وشرط فيه التعيين (ولايحتمل الفوات بالتأخير (والرابع انيكون مشكلا كالحج ومن حكمه تعيين ادائه فى اشهر الحج

(فصـــل) والكفار مخاطبون بالامر بالايمان بناء على عهد الماضى باجماع الفقهاء وبالمشروعات من العقوبات وبالمعاملات لابأداء مايحتمل السقوط من العبادات فى الصحيح (ومنه النهى وهو ينقسم فى صفة القبح كالامر فى صفة الحسن الاول ماقبح لمعنى فى عينه وضعا اوشرعا والثانى لمعنى فى غيره وصفا اومجاورا والنهى عن الافعال الحسية من الاول وعن الشرعية

من الثاني (وقد اختلف العلماء فقال بعضهم الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس والمختار انه يقتضي كراهة ضده وضد النهي كسنة واجبة (والعام مايتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله بعمومه قطعا حتى جاز نسخ الخاص به ويكون بالصيغة والمعنى ويكون بالمعنى وحده (والمشترك وهو مايتناول افرادا مختلفة الحدود بالبدل (وحكمه التأمل فيه ليترجح بعض وجوهه للعمل به ولاعموم له (والمأول وهو مايترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وحكمه العمل به على احتمال الغلط ❁ الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة الظاهر وهو ماظهر المراد منه بصيغته وحكمه وجوب العمل بماظهر منه (والنص وهو مازادوضوحا على الظاهر من المتكلم وحكمه وجوب العمل بما اتضح على احتمال تأويل (والمفسر وهو ماازداد وضوحا على النص من غير احتمال تأويل وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ (والمحكم وهو مااحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وحكمه الوجوب من غير احتمال (ولهذه اربعة تقابلها (خفي وهو ماخفي المراد بعارض يحتاج الى الطلب وحكمه النظر فيه لاظهار ان خفاءه لزيادته اونقصانه (ومشكل وهو فوق الخفي لاحتياج الطلب والتأمل وحكمه اعتقاد حقية المراد الى ان يتبين بالطلب والتأمل (ومجمل وهو ما اشتبه مراده فاحتاج الى الاستفسار وحكمه التوقف الى ان يتبين مراده من المجمل (ومتشابه وهو مالم يرجع مراده لشدة خفائه وحكمه التوقف فيه ابدا مع اعتقاد حقية المراد به ❁ الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة (الحقيقة وهي اسم لما اريد به ماوضع له (والمجاز وهو اسم لما اريد به غير ماوضع له (ومن حكمهما استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز (وتترك الحقيقة بدلالة العادة وبدلالة محل الكلام ومعنى يرجع الى المتكلم وسياق نظم وبدلالة اللفظ نفسه (والصريح وهو ماظهر مراده بينا وحكمه ثبوت موجبه مستغنيا عن العزيمة (والكناية وهي مالم يظهر المراد به الابقرينة حقيقة كان اومجازا وحكمها عدم العمل بها بدون نية اومايقوم مقامها والاصل في الكلام هو الصريح وفي الكناية قصور باعتبار اشتباه المراد ❁ الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة ايضا (الاول الاستدلال بعبارة النص وهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له (وباشارته وهو العمل بماثبت بنظمه لغة وهما سواء في ايجاب الحكم (الاول احق عند التعارض وللاشارة عموم كالعبارة والثابت بدلالته هو ماثبت بمعناه لغة (والثابت بدلالته كالثابت بعبارته واشارته الاعند التعارض والثابت به لايحتمل التخصيص (والثابت باقتضائه وهو مالم يعمل النص الابشرط تقدمه عليه (والتنصيص على الشيء لايدل على التخصيص (والمطلق لايحمل على المقيد والقران في النظم لايوجب القران في الحكم (فصـــل) المشروعات نوعان احدهما عزيمة

وهي

وهى اربعة انواع هى اصول الشرع الشريف فرض وهوماثبت لزومه بدليل قطعى لاشبهة فيه وحكمه اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده وعملا فيفسق تاركه بغير عذر (وواجب هوماثبت لزومه اتيانا اوتركا بدليل فيه شبهة (وحكمه اللزوم عملا فيفسق تاركه ولايكفر جاحده والسنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين (وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض ولاوجوب (ونفل وهومازاد على العبادات (وحكمه اثابة فاعله ولامعاقبة لتاركه ويلزم النفل بالشروع والتطوع مثله (ومباح وهوماليس لفعله ثواب ولالتركه عقاب (والثانى رخصة هى ماتغير من عسر ليسر بعذر

(فصــــل) وللاحكام المشروعة بالامر والنهى باقسامها اسباب فسبب وجوب الايمان حدوث العالم الذى هو علم على وجود الصانع وسبب وجوب الصلوة الوقت والزكوة ملك المال والصوم ايام شهر رمضان وزكوة الفطر رأس يمونه ويلى عليه (والحج بيت الله والعشر والخراج الارض النامية تحقيقا اوتقديرا والطهارة الصلوة ❁ بـاب بيـان اقسام السنة السنة هى المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وبيان وجوه اتصالها بنا اقسام منها المتواتر وهو الكامل الذى رواه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم طواطئهم على الكذب (وحكمه انه يوجب اليقين (والمشهور وهو الذى فى اتصاله شبهة وهو انتشر من الآحاد حتى صار كالمتواتر (والمنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو المرسل من الاخبار وهو منقطع الاسناد وهو على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابى وهو مقبول بالاجماع والثانى ما ارسله القرن الثانى وهو حجة عند الحنفية والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر وهـو حجة عند الكرخى (والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فلاشبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل (والباطن على وجهين (احدهما المنقطع لنقص الناقل والثانى المنقطع بدليل معارض (والثالث ماجعل الخبر حجة فان كان من حقوق الله تعالى خالصا يكون الخبر حجة فيها الا ان يكون من العقوبات ففيه خلاف الكرخى رحمه الله وان كان من حقوق العباد فيشترط فيه شرايط الاخبار وان لم يكن فيه الزام يثبت باخبار الاحاد وان كان الزام من وجه دون وجه شرط فيه العدد او العدالة (والرابع فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام متحتم الصدق وحكمه اعتقاده والائتمار به وقسم متحتم الكذب وحكمه اعتقاد بطـلانه وقسم يحتملهما (وحكمه التوقف فيه وقسم يترجح احد احتماليه وحكمه العمل به دون اعتقاد حقيته (فصــــل فى التعارض واذا وقع التعارض بين الحجتين فحكمهما بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة اوالقياس وبين القياسين ان امكن ترجح

احدهما يعمل به والا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه واذا كان فى احد الخبرين زيادة والراوى واحد يؤخذ بالمثبت للزيادة واذا اختلف الراوى جعل كالخبرين وعملا بهما عملا بحسب الامكان كما مر فى الحكمين (وهذه الحجج تحتمل البيان ويكون للتقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وذلك يقع موصولا ومفصولا وللتفسير وهو بيان المجمل والمشترك ويكون للتغيير وهو التعليق بالشرط والاستثناء ويصح موصولا فقط ويكون للضرورة وهو نوع بيان بما لم يوضع له وللتبديل وهو النسخ ويجعل فى حق الشارع بيانا لمدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى والقياس لا يصلح ان يكون ناسخا ويجوز نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعا ويجوز نسخ احدهما ويجوز نسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك كالزيادة على النص فصل ومما يتصل بالسنن افعال النبى صلى الله عليه وسلم وهى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح ان كل ما علم وقوعه منها على وجه يقتدى به كما وقع وما لا فمباح والصحيح ان شرايع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى اورسوله من غير انكار انه شريعة لرسولنا عليه السلام وتقليد الصحابى رضى الله عنهم واجب يترك به القياس ويجوز تقليد التابعى الذى ظهرت فتواه فى زمن الصحابة على الاصح ❁ باب الاجماع قال العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعمل وللاجماع مراتب واعلى مراتبه اجماع الصحابة نصا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر خلاف من سبقهم ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف واختلاف الائمة على اقوال اجماع على ان ما عداها باطل (وقيل هذا فى الصحابة خاصة ❁ باب القياس وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر وشرطه ان لا يكون المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان (وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه ❁ فصل وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه وعلم السنة بطرقها ووجوه القياس مع شرايطه وحكمه الاصابة بغالب الرأى ❁ فصل الاحكام المشروعة التى تثبت بهذه الحجج وهى حقوق الله تعالى وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف كالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار اصلا مستقلا فى حق نفسه وخلفا عن التصديق فى احكام الدنيا (والثانى ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة منها سبب وهو اقسام منها سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير

انيضاف اليه وجوب ولاوجود ولايعقل فيه معانى العلل (والثانى سبب مجازى كاليمين
بالله تعالى ونحوها والايجاب المضاف فسبب للحال وهو العلل والعلة عبارة عمايضاف اليه
وجوب الحكم ابتداء وهواقسام (والشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
(والعلامة وهى مايعرف الوجود كالاحصان ﴿ فصل) فى الاهلية المعتبر فيها
العقل ومعترضاتها نوعان سماوى من قبل الله تعالى كالصغر والجنون والنيسان
والنوم والرق والعته والحيض والنفاس والمرض والموت ومكتسب كالجهل والسفه
والسكر والهزل والسفر والخطأ والاكراه والحرمات انواع منها مالا رخصة
فيه ومنها مايحتمل السقوط وما يحتمله ولاتسقط بعذر (فصل)
فى المتفرقات الالهام ليس بحجة وقال بعض الصوفية انه فى حق احكام
الشرع حجة (والفراسة مايقع بغير نظر فى حجة والحكم مايثبت جبرا
(والدليل ما يتوصل بصحة النظر فيه الى العلم (والحجة من
حج اذا غلب والبرهان نظيرها وكذا البينة والعرف
ما اشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع
بالقبول والعادة ما استمر الناس
عليه وعاودوه

﴿ تمت تمام ﴾